

تحفۃ المناظر



تحفۃ المناظر

مہاربت منظرہ اصل حدیث بخاندان قلیہ در فہم قرأت خاف الام
نیر تامل آتین و کیمر طلاق شوشہ ہادی اعلیٰ حاضر و ناظر
علم غیب نور شہرہ عیدیلہ دانی پر کمال و مدلل سیر حاصل بحث



منظر اسلام کوئلہ خانف

تہذیب و تمدن و آثار و عادات
استاد حدیث ہامد فاروق کراچی

شعبہ تعلیم و تحقیق

مفتی ضیاء الرحمن ڈاکٹر
سائنس و معارف و قرآن کراچی

حضرت مولانا اکرم منظرہ و محمد بنی کا صاحب
منظر اسلام کوئلہ خانف



مکتبہ عمر فاروق

4491 شارع فيصل کراچی

تحفۃ المناظر

مبادیات مناظرہ اصول حدیث، عقائد، تقلید، رفع یدین، قرأت خلف الامام
بیس تراویح، آمین با کبر، طلاق ثلاثہ، صفات باری تعالیٰ، حاضر و ناظر،
علم غیب، نور بشر اور عید میلاد النبی پر مکمل و تدلل سیر حاصل بحث

مناظر اسلام کیلئے احناف
حضرت الزماؤ اکثر منظرہ احمدیہ کیلئے صاحب
استاذ الحدیث جامعہ قادریہ کراچی

ترتیب و تخریج
مفتی ضیاء الرحمن ذاکر
فیض الدین جامعہ قادریہ کراچی

مکتبہ عبد العزیز فافوق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345



تحفۃ المناظر

نام کتاب

مفتی ضیاء الرحمن ذاکر فریقہ دارالافتاء جامعہ قادریہ کراچی

ترتیب و تخریج

جولائی 2012ء

اشاعت اول

1100

تعداد

القادر پرنٹنگ پریس کراچی

طابع

مکتبہ عرفان وق 4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

ناشر

021-34594144 Cell: 0334-3432345

M farooq.12317@yahoo.com

ای میل



دارالاشاعت ، اردو بازار کراچی

اسلامی کتب خانہ ، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

قدیمی کتب خانہ ، آرام باغ کراچی

ادارۃ الانور ، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ رشیدیہ ، سرکی روڈ کوئٹہ

کتب خانہ رشیدیہ ، راجہ بازار اوپسنڈی

مکتبہ العارفی ، جامعہ امادیہ ستیانہ روڈ فیصل آباد

مکتبہ رحمانیہ ، اردو بازار لاہور

مکتبہ سید احمد شہید ، اردو بازار لاہور

مکتبہ علمیہ ، جی ٹی روڈ آئزہ ٹنک ضلع نوشہرہ

وحیدی کتب خانہ ، محلہ جگنی قصہ خوانی بازار پشاور

انتباہ

ایک اہم وضاحت: تختہ المناظر پہلے مکتبہ السعید سے شائع ہوتی رہی، بعد میں مکتبہ السعید نے اپنی صواب دید پر مکتبہ الحرین کو شائع کرنے کی اجازت دی اور ابھی تک مکتبہ الحرین سے شائع ہو رہی ہے۔ مکتبہ الحرین کے ذمہ دار حضرات سے اس بارے میں رابطہ کر کے انہیں باقاعدہ طور پر منع کیا گیا۔ اب اس کتاب کے جملہ حقوق بمع اضافہ جات صرف مکتبہ عمر فاروق کے پاس ہیں۔ لہذا کوئی ادارہ بھی اسے از خود چھاپنے سے گریز کرے۔ بصورت دیگر مکتبہ عمر فاروق قانونی چارہ جوئی کا حق رکھتا ہے

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ
عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ
إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ
اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى
آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى
إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ
إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ

انتساب

اپنے والدین کے نام

فہرست مضامین

تحفۃ المناظر

صفحہ نمبر	عنوانات
۲۵	عرض مرحب
۳۲	مناظر، سلام مولانا منظور احمد میٹگل
۳۳	علم مناظرہ کی تعریف
۳۴	موضوع
۳۴	غرض و غایت
۳۴	مناظرہ کی تعریف
۳۵	مناظرہ، مجادلہ اور مکابرہ میں فرق
۳۶	مناظرے کا طریقہ
۳۶	مدعی کی تعریف
۳۶	مدعی کی تعریف فقہاء کے نزدیک
۳۷	مدعی کی دوسری تعریف
۳۷	مدعی کی تعریف عند المناظرین
۳۷	بدیہیات میں مناظرہ نہیں ہوتا
۳۷	بدیہیات اولیہ کی تعریف
۳۹	دلیل کی تعریف
۳۹	دعویٰ اور دلیل میں فرق
۳۹	باقی بھی دلیل دے سکتا ہے
۵۰	دلیل، قضیہ، خبر اور سوال میں فرق
۵۰	نقض تفصیلی

صفحہ نمبر	عنوانات
۱۵	تفصیل اجمالی
۵۲	وجودی اور ثبوتی میں فرق
۵۲	غصب
۵۲	صحیح قتل
۵۳	علم مناظرہ کی تدوین
۵۳	مناظرے کا حکم
۵۴	مناظرے کا ثبوت قرآن کریم سے
۵۴	آداب مناظرہ
۵۵	فریق مخالف سے بچاؤ کا طریقہ
۵۹	عقیدے کا مسئلہ
۵۹	غیر واحد کی تعریف
۵۹	عقیدے کی تعریف
۶۱	عقائد نظمیہ
۶۲	عقائد، آراء، تحقیقات، علامات و شعار میں فرق ہے
۶۳	غیر واحد مفید للقطع نہیں
۶۳	غیر واحد سے اثبات عقیدہ کی دلیل
۶۳	غیر واحد سے نسخ قرآن
۶۵	اخبار آحاد کی پانچ صورتیں
۶۵	صحیح و تضعیف امور نظمیہ ہیں
۶۶	حدیث صحیح کی تعریف
۶۶	بدار صحت صرف سند نہیں
۶۷	تیسرے علت میں فقہاء کا قول بھی معتبر ہے
۶۷	معانی حدیث فقہاء زیادہ جانتے ہیں

صفحہ نمبر	عنوانات
۶۹	تواتر کی اقسام
۶۹	تواتر الا سناد
۷۰	تواتر الطبقة
۷۰	تواتر طبقۃ تواتر الا سناد سے قوی ہے
۷۱	تواتر العمل والنوارث
۷۱	تواتر القدر المشترك
۷۱	متواتر کا حکم
۷۲	ضروریات دین کا منکر و مؤول کا کفر ہے
۷۳	کافر کے کفر سے چشم پوشی جائز نہیں
۷۳	انکار سنت بھی کفر ہے
۷۴	امام صاحب کا عادل و ثقہ ہونا بھی تواتر سے ثابت ہے
۷۶	احکام سنت کا اثبات
۷۷	حدیث صحیح کی صورتیں
۷۸	صحیح لذاتہ بغیرہ، حسن لذاتہ بغیرہ پر اشکال
۷۸	امام صاحب کی احادیث ثنائیات سے کم نہیں
۸۰	مجتہد محدثین کی شرائط کا پابند نہیں ہوتا
۸۰	حدیث صحیح کی تعریف میں نفی شد و ذی شرط امر سے منقول نہیں
۸۱	اتصال کی شرط محدثین کے نزدیک ہے
۸۱	مرسل علی الاطلاق حجت نہیں
۸۲	نقل امام صحت کی دلیل ہے
۸۲	استدلال مجتہد صحت کی علامت ہے
۸۳	عدم استدلال، عدم صحت پر دال ہے
۸۳	تلقی بالقول کی حیثیت

صفحہ نمبر	عنوانات
۹۰	سند کا درجہ
۹۰	صحت سند صحت متن کو مستلزم نہیں
۹۱	ضعف کا حکم کب لگے گا
۹۲	کذب راوی سے وضع حدیث کا حکم درست نہیں
۹۳	اولیٰ شرح چار تین
۹۳	حیثیت اہتمام
۹۵	حیثیت قیاس
۹۵	امام صاحب کا عمل بالجہد
۹۷	ترجیح صحیحین
۱۰۱	مسئلہ تقلید
۱۰۳	مدعی کی تعیین
۱۰۳	اصول بحث
۱۰۳	تقلید شخصی میں احناف کا دعویٰ
۱۰۳	تنقیح دعویٰ
۱۰۶	غیر مقلدین کا جواب دعویٰ
۱۰۶	ہر ایک اپنے اصولوں کا پابند ہے
۱۰۷	مناظرے سے قبل تعیین جہت ضروری ہے
۱۰۷	تقلید کی لغوی تعریف
۱۰۷	اصطلاحی تعریف
۱۰۸	تقلید اور اتباع ایک ہی چیز ہے
۱۰۹	اتباع بھی بلا دلیل ہوتا ہے
۱۱۰	معزف و معزف اور حد و محد میں تساوی ضروری ہے
۱۱۰	تقلید عین اتباع ہے

صفحہ نمبر	عنوانات
۱۱۰	تقلید علی الاطلاق مذموم نہیں
۱۱۳	”من غیر نظر الی الدلیل“ کا مطلب
۱۱۴	محقق کی تعریف
۱۱۴	صحابہ کرام بھی مقلد تھے
۱۱۶	دلائل احناف
۱۱۶	شارع حقیقی صرف اللہ ہے
۱۱۷	اطاعت، اتباع اور تقلید کی وضاحت
۱۱۷	اولی الامر فقہاء ہیں
۱۱۹	صحابہ کی تفسیر حجت ہے
۱۱۹	اولی الامر سے امراء السرایم اور ولیدنا تفسیر الکی یا الجزئی ہے
۱۲۰	اولی الامر کی اطاعت واجب الغیرہ کیوں؟
۱۲۱	لفظ تقلید قرآن میں
۱۲۱	اصول اربعہ کا اثبات قرآن سے
۱۲۲	تعمین علی مجتہد کا کام ہے
۱۲۲	ایک کی ہی تقلید کیوں
۱۲۲	غیر مقلدین بھی تقلید میں مبتلا ہیں
۱۲۳	حاصل کلام
۱۲۳	دوسری دلیل: ولورودہ الی الرسول
۱۲۴	عامی پر تقلید علما واجب ہے
۱۲۵	تمام مسائل منصوص علیہا نہیں
۱۲۵	غیر مقلدین کا اعتراض کہ مقلدین قرآن وحدیث کو ناقص سمجھتے ہیں
۱۲۶	ائمہ شارح نہیں شارح ہیں
۱۲۷	غیر مقلدین سے دلچسپ سوال

عنوانات

صفحہ نمبر

۱۲۷	ایمانِ تقلیدی معتبر ہے.....
۱۲۸	فقہ حنفی کی خصوصیت.....
۱۳۱	تیسری دلیل: فاسئلوا أهل الذکر إن کنتم لاتعلمون.....
۱۳۱	غیر مجتہد کے لئے تقلید سے مفر نہیں.....
۱۳۱	تقلید نتیجہ و ثمرہ سوال ہے.....
۱۳۲	چوتھی دلیل: وقالو لو کنا نسمع أو نقول ما کنا فی أصحاب السعیر.....
۱۳۲	نجات کے دو طریقے.....
۱۳۳	نقل تحقیق، تحقیق نہیں تقلید ہے.....
۱۳۳	حکم کے مطابق دلیل پیش کرنا فقہاء کا کام ہے.....
۱۳۳	محدثین کی شہادت کہ فقہاء معانی حدیث زیادہ جانتے ہیں.....
۱۳۴	تقلید شخصی.....
۱۳۴	پہلی دلیل: اقتدوا باللذین من بعدی.....
۱۳۵	ایک سے زائد کی تعیین تقلید شخصی کے منافی نہیں.....
۱۳۵	دوسری دلیل: حدیث عرباض بن ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ.....
۱۳۶	سنت کی تعریف.....
۱۳۶	تیسری دلیل: لانہالی بقولک أفتینا أو لم تفتنا.....
۱۳۷	چوتھی دلیل: لاتسألونی مادام ہذا الحیر فیکم.....
۱۳۸	پانچویں دلیل: حدیث معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ.....
۱۳۹	چھٹی دلیل: کتب عمر ابی شریح.....
۱۳۹	ساتویں دلیل: تستفتونی وفیکم إبراہیم النخعی.....
۱۳۹	آخروں دلیل: علیک بذلك الأصم.....
۱۳۹	مذہب اربعہ پھر ایک امام کی تخصیص.....
۱۳۸	جس مجتہدین کا مذہب مذہب مذہب ان کی تقلید جائز نہیں.....

عنوانات

صفحہ نمبر

۱۴۹ سناہ کی تقلید نہ کرنے کی وجہ
۱۵۱ یا مذہب بنانا جائز نہیں
۱۵۳ مذہب اربعہ سے اعراض میں فتنہ و فساد ہے
۱۵۴ مذہب اربعہ کی تقلید سواۃ العظم کی تقلید ہے
۱۵۵ تقلید سے مفر نہیں
۱۵۶ اکابرین امت بھی تقلید تھے
۱۵۷ مجتہد کے لئے تقلید کا حکم
۱۵۸ اتبوا نفس جائز نہیں
۱۶۰ فروعات میں منع تقلید کا وبال
۱۶۱ غیر مقلدین کے اعتراضات
۱۶۲ دوسرا اعتراض: نو اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله
۱۶۶ تیسرا اعتراض: مقلدین ائمہ کا درجہ قرآن وحدیث سے بڑھاتے ہیں
۱۶۶ چوتھا اعتراض: دلیل کمزور ہونے کے باوجود تقلید کرتے ہیں
۱۶۸ دوسری دلیل: اتخذوا احبارهم ورهبانہم
۱۶۹ حدیث عدی بن حاتم
۱۷۱ پانچواں اعتراض: حدیث جابر
۱۷۵ چھٹا اعتراض: لا یقلدین رجل رجلًا
۱۷۶ فقہ حنفی کی تعریف
۱۷۸ امام معصوم نہیں
۱۷۹ غیر مقلدین سے گفتگو کے طریقے
۱۸۳	مسئلہ رفع یدین
۱۸۵ تعیین مدعی
۱۸۵ دعویٰ

صفحہ نمبر	عنوانات
۱۸۵	مہم دعویٰ قابل قبول نہیں.....
۱۸۶	جواب دعویٰ.....
۱۸۶	ترک رفع و عدم رفع میں فرق.....
۱۸۷	احادیث رفع و ترک دونوں پر دال ہیں.....
۱۸۷	عدم رفع کا دعویٰ درست نہیں.....
۱۸۷	محدثین بھی ترک رفع کے قائل ہیں.....
۱۸۸	ترک کے عنوانات تسخ پر دال ہیں.....
۱۸۸	حکم رفع یدین.....
۱۸۹	رفع و ترک رفع، اختلاف مباح ہے.....
۱۹۱	ترک رفع تو اثر عملی سے ثابت ہے.....
۱۹۶	حنفیہ کے دلائل.....
۱۹۶	سہیل و ہیل: حدیث منشی فی الصلوۃ.....
۱۹۸	دوسری دلیل: مالی اراکم رافعی ایدیکم.....
۲۰۰	تیسری دلیل: رفع یدینہ اول مرۃ ثم لم يعد.....
۲۰۱	حضرت عبداللہ بن مسعود ابن عمر کا اختلاف ہو تو ابن مسعود کا قول معتبر ہے.....
۲۰۲	مشکوۃ کی عبارت سے اعتراض.....
۲۰۲	مذکورہ حدیث مرفوع ہے.....
۲۰۲	چوتھی دلیل: حدیث براء بن عازب.....
۲۰۴	غیر مقلدین کا دعویٰ، ترک رفع مسامحات ابن مسعود ہے.....
۲۰۴	عدم ثبوت عدم صحت کو تسلیم نہیں.....
۲۰۵	نفی صحت ضعف کو تسلیم نہیں.....
۲۰۶	پانچویں دلیل.....
۲۰۶	چھٹی دلیل.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۲۰۷	ساتویں دلیل
۲۰۷	آٹھویں دلیل
۲۰۸	نویں دلیل
۲۰۹	دسویں دلیل
۲۱۱	قائلین رفع کے دلائل
۲۱۱	المثبت مقدم علی اللفظی کی توضیح
۲۱۳	دوسری و تیسری دلیل
۲۱۷	چوتھی دلیل
۲۱۸	دوام رفع پر غیر مقلدین کے دلائل
۲۲۰	لفظ "سکان" سے دوام پر استدلال
۲۲۱	لفظ "إذا" سے دوام پر استدلال
۲۲۲	رفع الیدین بین السجدتین کا ثبوت
۲۲۳	الاثبات مقدم علی اللفظی کی وضاحت
۲۲۵	ترجیح احادیث صحیحین
۲۲۶	وجوہات ترجیح
۲۲۹	قراءت خلف الامام
۲۳۱	مدعی کون ہے؟
۲۳۱	تعیین دعویٰ
۲۳۳	جواب دعویٰ
۲۳۳	وضاحت مسئلہ
۲۳۶	مذہب قراءت خلف الامام
۲۳۶	ری نمازوں میں قراءت امام محمد سے منقول نہیں
۲۳۷	غیر مقلدین کا مذہب

صفحہ نمبر	عنوانات
۲۴۰	حقیقہ کے دلائل
۲۴۰	استماع قرآن واجب ہے
۲۴۱	آیت کا شان نزول نماز ہی ہے
۲۴۶	آیت مذکورہ سری وجہی دونوں نمازوں کو شامل ہے
۲۴۶	غیر مقلدین کی توجیہ
۲۴۸	دوسری دلیل
۲۵۰	تیسری دلیل
۲۵۰	چوتھی و پانچویں دلیل
۲۵۲	چھٹی دلیل
۲۵۳	غیر مقلدین کی انوکھی تاویل
۲۵۶	غیر مقلدین کے دلائل
۲۵۹	لاصلوۃ لمن لم یقرء منفرد کے بارے میں ہے
۲۶۱	دوسری دلیل
۲۶۲	تیسری دلیل
۲۶۷	مسئلہ تراویح
۲۶۹	تعمین مدعی
۲۶۹	ہمارا دعویٰ
۲۶۹	جواب دعویٰ
۲۷۱	تراویح کی ابتداء
۲۷۲	تراویح دو رہوی میں
۲۷۵	بیس رکعات تراویح پر روایات
۲۷۹	بیس رکعات تراویح اجماعی مسئلہ ہے
۲۸۶	بیس رکعات تراویح کا اثبات بطریقہ قیاس اقترانی

عنوانات

صفحہ نمبر

۲۹۷	بیس رکعات تراویح سنت مؤکدہ ہیں
۲۹۸	تراویح غیر مقلدین کے مذہب میں
۲۹۹	غیر مقلدین کے دلائل
۳۰۰	معرفہ و نکرہ کے اعادے کی صورتیں
۳۰۱	امام بخاری کا اپنا معمول
۳۰۲	دوسری دلیل
۳۰۳	تیسری دلیل
۳۰۴	مسئلہ آئین بالجہر
۳۰۵	تعیین مدعی
۳۰۶	دعویٰ و جواب دعویٰ
۳۰۷	دلائل احناف
۳۰۸	غیر مقلدین کے دلائل
۳۰۹	وجہ ترجیح
۳۱۰	طلاق ثلاثہ
۳۱۱	الفاظ طلاق کی مختلف صورتیں
۳۱۲	تعیین مدعی
۳۱۳	دعویٰ و جواب دعویٰ
۳۱۴	دلائل جمہور
۳۱۵	غیر مقلدین کے دلائل
۳۱۶	فتاویٰ صحابہ کرام
۳۱۷	حضرت امین عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتویٰ
۳۱۸	حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتویٰ
۳۱۹	حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

صفحہ نمبر	عنوانات
۳۲۷	حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ.....
۳۲۸	حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ.....
۳۲۸	حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ.....
۳۲۸	حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل و فتویٰ.....
۳۳۱	مسئلہ صفات باری تعالیٰ
۳۳۳	صفات ثبوتیہ و سلبیہ.....
۳۳۵	لہ نہ لیس بجوہر، لیس بجسم پر اعتراض.....
۳۳۵	صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں.....
۳۳۶	قدیم کے بارے الہامی کا قول.....
۳۳۷	علامہ ابن تیمیہ کی مبہم عبارات.....
۳۳۸	فعال کا اطلاق مشتقات کی صورت میں جائز نہیں.....
۳۳۹	الذباب کی عبارت.....
۳۴۲	فقیرۃ الاسلامیہ کا حوالہ.....
۳۵۱	حقیقت و کنایہ کا اجماع ہو سکتا ہے.....
۳۵۳	صفات حقیقہ و اضافیہ.....
۳۵۴	صفات فعلیہ بھی قدیم ہیں.....
۳۶۰	صفات و اسماء عین باری تعالیٰ ہیں یا غیر باری تعالیٰ.....
۳۶۱	عینیت و غیریت کا مفہوم.....
۳۶۳	فرقیت باری تعالیٰ.....
	عقائد بریلویہ
۳۶۹	حاضر و ناظر
۳۷۱
۳۷۱

صفحہ نمبر	عنوانات
۳۷۲	آشف و شوباب و پس نہیں
۳۷۲	اعتقاد میں قیاس معتبر نہیں
۳۷۳	حاضر و ناظر تمدن سما ہوئے یا شروع سے
۳۷۳	الانبياء احياء في قبورهم سے تردید
۳۷۴	ملک الموت و شیطان پر قیاس
۳۷۶	حضور بروح حضور قص ہے
۳۷۶	عقیدہ حاضر و ناظر خاتم النبیین کے منافی ہے
۳۷۶	میلی ویشن پر قیاس
۳۷۶	خواب پر قیاس
۳۷۷	تعریف حدیث سے عقیدہ حاضر و ناظر کا رد
۳۷۷	حاضر و ناظر ہونا ایمان بالغیب کے منافی ہے
۳۷۸	عقیدہ حاضر و ناظر و عالم الغیب میں تضاد ہے
۳۷۸	عقیدہ حاضر و ناظر و متنازل میں تضاد
۳۷۹	حاضر و ناظر سواری کا محتاج نہیں
۳۷۹	عقیدہ حاضر و ناظر بدین الیہا ان ہے
۳۸۰	هذا الرجل سے حاضر و ناظر پر استدلال
۳۸۱	وللاخرة خير لك من الاولى سے تردید
۳۸۱	حاضر و ناظر پر کل طبیعہ سے استدلال
۳۸۲	شرائط مناظرہ
۳۸۳	جواب دعویٰ
۳۸۳	اللہ کے اسماء میں حاضر و ناظر نہیں سے استدلال
۳۸۶	انجیل کے دلائل
۳۸۶	دلیل: ۱۔ حضرت ابراہیم و لوط علیہما السلام کا قصہ

صفحہ نمبر	عنوانات
۳۸۶	۱۔ حضرت یعقوب علیہ السلام کا قہر
۳۸۷	۲۔ واقعہ معراج
۳۸۷	۳۔ میں نے جاری نہیں ہوتا
۳۸۷	۴۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ
۳۸۸	۵۔ ما کنت لہم اذ یلقون اقلامہم
۳۸۸	۶۔ ما کنت ناویاً فی اہل مدین
۳۸۸	۷۔ واقعہ غزوہ تبوک
۳۸۹	۸۔ یقولون لئن رجعنا الی المدینۃ
۳۸۹	۹۔ واذا رأیت الذین لخصون فی الینا
۳۸۹	۱۰۔ میری دسٹم کے واقعات سے رو
۳۸۹	۱۱۔ معراج
۳۹۰	۱۲۔ بارگاہ واقعہ
۳۹۰	۱۳۔ تہذیب کی دعوت ولیمہ کا واقعہ
۳۹۰	۱۴۔ تہذیب میں ثابت کا عقیدہ
۳۹۱	۱۵۔ تہذیب میں
۳۹۱	۱۶۔ تہذیب میں زہر ملاسنے کا واقعہ
۳۹۲	۱۷۔ تہذیب میں دھوکہ نہیں کھاتا
۳۹۲	۱۸۔ تہذیب میں ہر سواری
۳۹۳	۱۹۔ تہذیب میں توحس کی حاجت نہیں
۳۹۳	۲۰۔ تہذیب میں کچھ غنی نہیں ہوتا
۳۹۳	۲۱۔ تہذیب میں کتب نہیں ہوتا
۳۹۴	۲۲۔ تہذیب میں کس کا واقعہ
۳۹۴	۲۳۔ تہذیب میں گھر کے حالات بھی غنی ہیں

مضامین

صفحہ نمبر

۳۹۴	حکیم قرظ کا واقعہ
۳۹۵	حاضر و غایب ہونے کے باوجود حضرت علی کو تلاش کرنا
۳۹۵	حاضر و غایب ہونے کا علم نہیں
۳۹۵	حاضر و غایب ہونے کے باوجود حضرت ابو بکر کی تلاش
۳۹۹	بریلوی حضرات کے دلائل
۳۹۹	لفظ "شاہد" سے استدلال
۴۰۱	دلیل: ۲- "و فیکم رمولہ" سے استدلال
۴۰۱	دلیل: ۳- "الہم تر" سے استدلال
۴۰۲	دلیل: ۴- وسیری اللہ علیکم
۴۰۳	دلیل: ۵- وما ارسنت الا رحمة للعالمین
۴۰۵	دلیل: ۶- ما کنت نقول فی هذا النرجل
۴۰۶	بریلوی حضرات کے اشکالات
۴۰۶	ایہا النبی سے حضور ثابت ہے
۴۰۶	الفاظِ نداء سے استدلال
۴۰۷	ان اللہ قد روی لی الارض
۴۰۸	کنت سمعہ الذی یسمع بہ
۴۰۸	فیض کن بات
۴۱۱	مسئلہ علم الغیب
۴۱۳	مدعی کون
۴۱۳	علم غیب جزئی کا عقیدہ بھی درست نہیں
۴۱۴	دعویٰ بریلویہ مختلف مذاہب
۴۱۵	عقیدے میں تضاد
۴۱۷	جواب دعویٰ

صفحہ نمبر	عنوانات
۲۱۷	حرفِ عطا کی وضاحت
۲۱۸	حرفِ عطا کی نشی پر دو اہم
۲۱۸	اساتذہ سے خود سزا دہتا لوگوں کی نشی
۲۱۹	سب کئی کا رفع سب جزئی سے ہوتا ہے
۲۲۰	شکر کے مناظر
۲۲۰	حکمت کے بارے میں تحقیق
۲۲۱	شکوہ سے کے باوجود علمِ غیب کی نشی
۲۲۲	سورۃ الغیب میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی داخل ہیں
۲۲۳	سورۃ احزاب کا ایک معر
۲۲۳	حرفِ غیب اور علمِ بالغیب میں فرق
۲۲۴	حرفِ غیب کی تعریف
۲۲۶	سورۃ سے سیکھا گیا علمِ غیب نہیں
۲۲۸	یہ تہی حضرات کے دلائل
۲۲۸	سورۃ شوریٰ کا عقیدہ
۲۲۹	سورۃ کی مبارک
۲۳۰	سورۃ ۱- لو كنت أعلم الغیب
۲۳۰	سورۃ ۲- یسئلونک عن الساعة
۲۳۲	سورۃ ۳- وما تدری نفس ماذا تکسب عدا
۲۳۲	سورۃ ۴- لا أقول لکم عتدی عذراں اللہ
۲۳۲	سورۃ ۵- فقل ما کنت بدعاً من الرسل
۲۳۳	سورۃ ۶- لا تعلمہم نحن نعلمہم
۲۳۷	مسئلہ نور وبشر
۲۳۷	سورۃ ۷

عنوانات

صفحہ نمبر

۴۳۸	ہوتی.....
۴۳۸	جواب دہی.....
۴۳۹	شرائط مناظر.....
۴۳۹	رسول انسان یا فرشتہ ہوتا ہے.....
۴۴۰	نوع و ماہیت میں تشکیک نہیں ہوتا.....
۴۴۰	خالق جنس سے کاع جاڑ نہیں.....
۴۴۱	والدہ و موبہ کی نوع ایک ہوتی ہے.....
۴۴۱	کیا آپ کو بشر کہنا گستاخی ہے.....
۴۴۲	بریلویوں کی تاویل فاسد.....
۴۴۲	نور کا عقیدہ کیسے پھیلا.....
۴۴۳	اللہ کی حقیقت و ماہیت نور میں.....
۴۴۵	"اللہ نور" جسمانیت کو مستزہم ہے.....
۴۴۵	"اللہ نور السموات" تشابہات میں سے ہے.....
۴۴۵	اللہ کی ضد نہیں.....
۴۴۶	عمر اچھروی کی منطق.....
۴۴۹	وہب کی تین قسمیں ہیں.....
۴۵۰	وہب بنی حضرات کے وکیل.....
۴۵۰	وکیل: ۱- صراط الذین أنعمت علیہم.....
۴۵۰	وکیل: ۲- ھدی للمتقین.....
۴۵۱	وکیل: ۳- إني خالق بشر آمن طین.....
۴۵۱	وکیل: ۴- إني أنا بشر مثلكم.....
۴۵۲	وکیل: ۵- فاعلموا باللہ ورسولہ والنور الذی أنزلنا.....
۴۵۲	وکیل: ۶- لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۴۵۳	۷۔ ما کان لبشر ان یكلسه الله الا وحياً
۴۵۳	۸۔ اضع اور جموٹ میں فرق
۴۵۳	۹۔ اهل كنت الا بشراً رسولاً
۴۵۴	۱۰۔ الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس
۴۵۴	۱۱۔ وما جعلناهم جسداً الا ياكلون الطعام
۴۵۴	۱۲۔ ما أنزل الله على بشر من شيء
۴۵۵	۱۳۔ رسول الله بشر يتكلم في الغضب والرضا
۴۵۵	۱۴۔ امام رولی الدین عراقی کا فتویٰ
۴۵۷	۱۵۔ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين
۴۵۸	۱۶۔ ولا أقول بنى مذك
۴۵۹	۱۷۔ انما بشر
۴۶۱	عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم منانے کا حکم
۴۶۳	۱۸۔ صحیح عنوان
۴۶۳	۱۹۔ محفل میلاد
۴۶۵	۲۰۔ مقرر کی ایجا کروہ مجلس مولود کا حال
۴۶۶	۲۱۔ مجلس کا اضافہ ہوا
۴۶۶	۲۲۔ شخص خیر پیمارا کا اول موجد
۴۶۷	۲۳۔ حق من؟
۴۶۷	۲۴۔ حق من؟
۴۶۷	۲۵۔ حق من؟
۴۶۷	۲۶۔ حق من؟
۴۶۸	۲۷۔ حق من؟
۴۶۸	۲۸۔ حق من؟
۴۶۹	۲۹۔ حق من؟

عنوانات

صفحہ نمبر

۱۷۰	مذہبات میں اختلاف
۲۷۱	تاریخ ولادت میں اختلاف
۲۷۲	وقت ولادت میں اختلاف
۲۷۳	مکان ولادت میں اختلاف
۲۷۴	وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
۲۷۴	ہمارے دلائل
۲۷۸	مخبرین کے دلائل
۲۸۰	ان روایت کے حالات زندگی
۲۹۲	بریلویوں کے شبہات
۵۱۱	میں امامنا بدعت ہے
۵۱۵	علامہ احمد علی سہارن پوری رحمہ اللہ کا فتویٰ
۵۱۸	علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کا فتویٰ
۵۲۱	مجددشن میاؤں کی تردید شریعت منیہ کی عبارت سے
۵۲۵	استدلال والراجحہ

ختم شد

عرض مرتب

نصفہ ونضلی علی رسولہ الکریم

انسان کی تخلیق سے قبل ہی اس کا ازنی دشمن اس کے ورپے ہو گیا اور علی الاعلان پکارا کہ میں اسے گمراہ کر کے چھوڑوں گا۔ تاریخ انسانی گواہ ہے کہ کتنی ہی قومیں اس دشمن کے دام فریب میں جا پھنسیں اور اپنی دنیا و آخرت تباہ کر ڈالی۔ اللہ رب العزت کی وحدانیت اور وہن حق کی حقانیت انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ اسے فطرت سے ہٹا کر کفر و شرک، رسومات و بدعات کی تاریک و گھٹا ٹوپ وادیوں میں ڈالنا آسان کام نہیں تھا، لیکن شیطان نے تدبیر کی طریقے کو اپناتے ہوئے یہ کام شروع کیا۔ دین میں رسوم کا جھانسا دیا، کہیں رہبانیت پر اکسایا، کہیں یہ نعرہ بلند کیا کہ ہماری عقل بھی کامل ہے، ہمیں کسی کی رہنمائی کی ضرورت نہیں۔

راہ راست سے کلیشہ بٹانا ہی شیطان کا اصل مقصد ہے تاہم وہ اسے بھی غیبت جانتا ہے کہ انسان مکمل راہ راست پر نہ رہے۔ اصل مقصد تو اسے کفر و شرک میں مبتلا کرنا ہے، لیکن جہاں یہ صورت کارگر ثابت نہ ہو وہاں بدعات و رسومات کا پابند بنا کر اور سادہ لوح مسلمانوں کو جمہور امت کی راہ سے ہٹا کر کچھ فی راہیں دکھا دیتا ہے، اور وہ انہی راہوں پر چلتے چلتے بالآخر راہ راست سے ہٹ ہی جاتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ روئے زمین پر من حیث المذہب سب سے بڑی تعداد مسلمانوں کی ہے، جو سب اللہ کی وحدانیت، قرآن کی حقانیت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر متفق ہیں۔ لیکن پھر ان میں کئی فرقے اور جماعتیں ہیں جو اپنے مخصوص عقائد و نظریات کی بناء پر اسلام سے قریب و دور ہیں۔

اہل اسلام میں مختلف فرقوں کے وجود کی خبر خود جناب نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دی: ”تفرقت اہل اللہ علی احدى و سبعین او ثنتين و سبعین فرقة، و النصارى مثل ذلك، و تفرق امتی علی ثلاث و سبعین فرقة“۔

”یہود اکھتر یا بہتر فرقوں میں منقسم ہوئے اور نصاریٰ بھی اتنے ہی فرقوں میں بٹ گئے“

تقدیر امت بہتر فرقوں میں تقسیم ہو جائے گی۔

قرآن کریم کے ارشاد کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اصول و کلیات کے اتحاد کے بعد فروعی مسائل میں اختلاف مذموم نہیں۔ ﴿لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وُضِيَ بِهِ نُوْحًا وَلَدَىٰ نُوْحٍ اِلٰهِيْتٌ وَمَا وُحِيْنَا بِهِ اِلَّا رَہِمَہٗ وَمَا یُؤْمِنُ بِہٖ اَقْبَمُ الدِّیْنِ وَلَا تَتَّبِعُوْا فِیْہٖ﴾ [الشوری: ۱۳]۔

حضرت نوح علیہ السلام سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دور تک فروعی مسائل میں شرائع کا اختلاف و کھل چھپی بات نہیں، مگر پھر بھی قرآن کریم نے اسے ایک ہی دین شمار کیا اور ان کے فروعی مسائل میں باہمی اختلاف کو وحدت دین کے منافی نہیں سمجھا۔ اسی طرح امت محمدیہ کے ابتدائی سنہری دور میں صحابہ کا فروعی مسائل میں اختلاف رفع الیدین کرتا ہے یا نہیں؟ یا تھ کہاں باندھنے ہیں؟ فاتحہ خلف الامام ہے یا نہیں؟ آئین بانجھر ہے یا باسیر؟ خون ناقض وضو ہے یا نہیں؟ شرمگاہ پر ہاتھ لگنے سے وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ جمعہ کے دن غسل واجب ہے یا سنت؟ تیمم میں تکی ضربات ہیں؟ اذان کے کلمات کتنے ہیں؟ اقامت اکہری ہے یا اذان کی طرح؟ تکبیر تحریمہ میں ہاتھ کہاں تک اٹھائے جائیں؟ جلسہ استراحت ہوگا یا نہیں؟ وتر کی کتنی رکعتیں ہیں؟ سجدہ سو میں سلام سے پہلے ہوگا یا بعد میں وغیرہ۔ کتب احادیث و مصنفات ان سے بھری پڑی ہیں۔

اگر فروعی مسائل میں اختلاف مذموم ہوتا تو صحابہ کرام ہرگز یہ اختلاف نہ کرتے۔ معلوم ہوا کہ فروعی مسائل میں اختلاف مذموم نہیں۔ اس اختلاف کا منشا تاج و منسوخ و رائج و مرجوح وغیرہ ہے۔ صحابہ کرام کے اسی اختلاف کے پیش نظر بعد میں آنے والے ائمہ نے ان مسائل کو یکجا و مدون کیا اور اپنی شرائط و اصولوں کے پیش نظر جسے رائج سمجھا اسے اختیار کیا۔ اسی طرح یہ سلسلہ ہم تک پہنچا۔ آج اگر کوئی احناف و شوافع، مالکیہ و حنبلیہ کو الزام دے کہ انہوں نے دین میں اختلاف پیدا کیا تو دراصل اس کا اعتراض صحابہ کرام پر ہے جن کے اختلاف کی وجہ سے مختلف تحقیقات سامنے آئیں۔ اگر صحابہ کرام سب ایک بات پر متفق ہو جاتے تو کس کی مجال تھی کہ اس سے بہت کر کوئی نئی تحقیق اور الگ مذہب اپناتا۔ اگر کوئی (نعوذ باللہ) صحابہ کرام کو ہی مورد الزام ٹھہرائے تو وہ مسلمان کہلانے کا مستحق نہیں، ارشاد بانی ہے: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا﴾ [البقرة: ۱۳۷]۔

صحابہ تو معیار ایمان ہیں۔ صحابہ کرام جنہوں نے نزول قرآن کا مشاہدہ کیا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست افتراق امت کی حدیث سنی، اس کے باوجود مسائل میں اختلاف کیا، معلوم ہوا کہ فروعی مسائل میں اختلاف نہ رہے۔ البتہ اگر یہ فروعی و جزئی اختلافات اصول و کلیات کی جگہ لے لیں اور تفصیق و تحلیل کا معیار ٹھہریں تو پھر ان کے مذموم ہونے میں کوئی شک نہیں۔

اصول و کلیات کا اختلاف، اختلاف مذموم اور افتراق و انتشار کا سبب ہے اور عادات و تجرباتیہ اختلاف ناقص و حتمی علم، اتباع ہوئی و خواہش نفس اور اتباع رسوم و عادات سے پیدا ہوتا ہے۔ احناف شوافع، مالکیہ و حنبلیہ کا اختلاف نہ تو اصولی اختلاف ہے اور نہ ہی اتباع متشابہات و حموی النفس پر مبنی ہے بلکہ اس کی بنیاد علم سلف ہے، اگر تاہم وقف و جہلا سے فرقہ پرستی و گردہ بندی کا ذریعہ بنا کیں تو یہ ان کا قصور ہے۔

اختلافات کی کثرت کی وجہ سے عام آدمی یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ ان مختلف فرقوں میں سے کون سا فرقہ حق پر ہے؟ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ کرام نے فرقہ ناجیہ کے متعلق پوچھا تو آپ نے جواب دیا: ”ما انا علیہ و اصحابی“ لفظ ”ما“ ذکر کیا یعنی جن عقائد و مباحث پر میں اور میرے صحابہ عمل پیرا ہیں، ان عقائد و اعمال پر جو جس چیز ہو وہی کامیاب ہے۔ اور اس شرط پر اہلسنت و الجماعت ہی پورے اترتے ہیں، جو قرآن و سنت پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ ساتھ شان جمعیت و وحدت سے بھی متصف ہیں اور فروعات میں اختلافات کے باوجود دوسرے کو باحق و باطل نہیں کہتے اور نہ ہی متشابہات کی ٹوہ میں خواہشات کی پیروی کرتے ہیں۔

بحث و مباحثہ، الزام تراشی و مناظرے، نفرتیں اور یغہ پیدا کرتے ہیں، اسی لئے علماء حق ان سے دور ہی رہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ درس نظامی میں علم مناظرہ پر کوئی کتاب شامل درس نہیں، اور دوسری طرف دیگر فرقے آئے جن شتمانات و پمفلٹوں کے ذریعے چیلنج دیتے رہتے ہیں۔ انہی وجوہات کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا گیا کہ دورہ حدیث سے فارغ التحصیل فضلاء کو علم مناظرہ سے متعلق کچھ واجب معلومات سکھائی جائیں تاکہ اگر کبھی مجبوراً مناظرے کا موقع آئے تو وہ اہل حق کا دفاع کر سکیں۔ چنانچہ ۱۴۲۳ھ میں استاد حدیث، مناظر اسلام، وکیل احناف حضرت مولانا ڈاکٹر محترم احمد میمنگلی نے اس ذمہ داری کو نبھایا، حضرت کے دروس کو ریکارڈ بھی کیا گیا اور بعض طلباء نے انہیں تحریراً بھی

محموظ کیا، پھر ۱۳۲۳ھ کے دروس میں مزید نئی ایجابات کا اضافہ کیا۔

استاد محترم کی محفوظ تقریر جب سامنے آئی تو طلباء نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ ان تقریر کو مرتب و مہذب کر کے حوالہ جات کی تخریج کی جائے تاکہ اس سے استفادہ عام و تام ہو، اسی بات کے پیش نظر بندہ نے اس کام کا بیڑا اٹھایا اور ان تقاریر کو مرتب و معنون کیا اور حتی الامکان حوالہ جات کی تخریج کی۔

کچھ کام کی نوعیت

۱- ضبط شدہ تقاریر کو حتی الامکان مرتب کرنے کی کوشش کی گئی۔

۲- تسہیل کے لئے عنوانات کا اضافہ کیا۔

۳- عبارات کو جدید و تصنیفی انداز میں تبدیل کیا، لیکن اس بات کو بھی ملحوظ نظر رکھا کہ اصل مقصود فوت نہ ہو جائے۔

۴- حتی المقدور حوالہ جات کی تخریج اصل مآخذ سے کی گئی۔

۵- تخریج میں موما کتاب کے باب، فصل اور طبع کا ذکر بھی کیا تاکہ کسی بھی نسخے میں حوالہ تلاش آسان ہو۔

۶- استفادہ عام کی غرض سے عربی عبارات کا ترجمہ بھی کیا گیا۔

۷- ترجمے میں مقصودی و مرادی ترجمے کو ملحوظ رکھا گیا، تحت اللفظ ترجمے سے از خود اجتناب برتا گیا۔

۸- سر و دست صرف ان موضوعات پر کام کیا گیا جو ترتیب ضبط میں مقدم تھے، دیگر موضوعات جمع فی القریٰ،

احتیاط الظہر، مختار کل، قادیانیت و رافضیت، منکرین حدیث وغیرہ کو نہیں چھیڑا گیا، اگر موقع ملا تو انشاء اللہ ان موضوعات پر بھی کام شروع کیا جائے گا۔

۹- پروف ریڈنگ و علامات ترتیم پر خصوصی توجہ دی گئی۔

۱۰- اہل علم بخوبی جانتے ہیں کہ تخریج و تحقیق کتنا مشکل کام ہے، کیونکہ بسا اوقات ایک حوالہ تلاش کرنے

میں گھنٹوں گزر جاتے ہیں اور کچھ ہاتھ نہیں آتا، کبھی مطلوبہ کتاب دستیاب نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ تحقیقی کام کرنے والے "ہل و جدت مثله" اور "نہ اخصر" کو یکسر نظر انداز نہیں کرتے بلکہ گاہ بگاہ انہیں بھی استعمال کرتے ہیں۔ البتہ ان کی کثرت تحقیق کے منافی ہے۔ زیر نظر کتاب میں چند ایک مقامات میں انہی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ان کی

کبھی استعمال کیا۔

علامہ عبد الفتاح البوعبدہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”اِنْ تَحْقِيقَ النِّصَوصِ كَثِيرًا مَا يَكُونُ تَشَقُّقٌ مِنَ التَّأْلِيفِ لِمُسْتَأْنَفِ الْجَدِيدِ، وَإِلَى هَذَا الْمَعْنَى أَشَارَ إِمَامُ أَهْلِ الْإِدْبِ وَالنَّقْدِ وَالْبَيَانِ، نَادِرَةُ الزَّمَانِ أَبُو عَثْمَانَ عَمْرُو بْنُ بَحْرٍ الْجَاهِظُ السُّتْرِيُّ (۲۵۵) فِي كِتَابِهِ ”الْحَيَوَانُ“: وَلَرَبَّمَا أَرَادَ مُؤَلِّفُ الْكِتَابِ أَنْ يَصْلِحَ نَصْحِيغًا أَوْ كَلِمَةً سَاقِطَةً، فَيَكُونُ إِشْهَاءُ عَشْرِ وَرَقَاتٍ مِنْ حُرِّ الْمَلْفِظِ أَيْسَرَ عَلَيْهِ مِنْ إِنْشَاءِ ذَلِكَ النِّقْصِ حَتَّى يَرُدَّهُ إِلَى مَوْضِعِهِ مِنْ اتِّصَالِ الْكَلَامِ“۔

اپنی بساط کے مطابق بندہ نے اسے خوب سے خوب تر بنانے کی کوشش کی تاہم بقول علامہ فرماری۔

وَأَجْدَرُ فَعَلٍ بِالسَّوَالِقِ عَاجِلِهِ	وَإِنِّي أَخِيفُ السُّهْوِ فِيهِ لِعَجَلَتِي
مِنْ الْجَنَةِ الْفَرْدُوسِ كَانَتْ مَنَازِلِهِ	وَقَالَ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ مُحَمَّدٌ
وَكُلُّ كِتَابٍ غَيْرُهُ زَلٌّ قَائِلُهُ	أَبَى اللَّهُ عَنْ يَصْلَاحٍ غَيْرِ كِتَابِهِ
لَسَكَانٍ كَثِيرٍ الْأَخْتِلَافِ مِثَالُهُ	وَلَوْ نَزَلَ الْقُرْآنُ مِنْ عِنْدِ غَيْرِهِ
إِذَا عَرَضْتَ لِلْمَنَاطِرِ مِنْ مَسَائِلِهِ	فَاسْئَلْكَ اللَّهُمَّ سِتَ عِيُوبِهِ
وَأَوْفَ لُبِّ الْكَيْلِ انْوَاسِعِ مَكَائِلُهُ	بِضَاعَتِي الْمَرْجَاةِ خَلْدَهَا مَكْرَمًا

اور ”الإنسان من النسيان“ کے پیش نظر اس بات کا بھی قوی امکان ہے کہ کئی قابل اصلاح امور رہ گئے ہیں۔ قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر کوئی قابل اصلاح بات نظر آئے تو اس کی نشاندہی فرما کر عند اللہ ماجور ہوں۔

وَأَعْجِبْنِي قَوْلَ الْعَلَامَةِ عَلَاءِ الدِّينِ الْحَصَكْفِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي مُقَدِّمَةِ ”الدَّرُ الْمَخْتَارِ“ فَأَرَدْتُ

أَنْ أَخْتِمَ هَذِهِ الْمَقْدِمَةَ بِقَوْلِهِ:

”مَأْمُولِي مِنَ الْمَنَاطِرِ فِيهِ أَنْ يَنْظُرَ فِيهِ بَعِينُ الرِّضَا وَالِاسْتِيعَارِ، وَأَنْ يَتَلَفَى تِلَافَهُ بِقَدْرِ

إِلْمَاكَ، أَوْ يَصْفَحَ لِيَصْفَحَ عَنْهُ عَالِمُ الْأَسْرَارِ وَالِإِضْمَارِ، وَلِعُمْرِي إِنْ السَّلَامَةُ مِنْ هَذَا الْخَطَرِ لِأَمْرٍ

عَظِيمٍ، وَلَا يَغْرُوْ فَإِنَّ النِّسْيَانَ مِنْ خِصَالِ الْإِنْسَانِيَةِ، وَالْخَطَا، وَالزَّلَلِ مِنْ شَعَائِرِ الْإِنْسَانِيَةِ، وَأَنْتَ تَغْفِرُ اللَّهُ

مَنْ عَجِبَ ذَلِكَ مِنْ حَمْدٍ يُسَبِّحُ بِابِ الْإِنْصَافِ، وَيُرَدُّ عَنْ جَمِيلِ الْأَوْصَافِ، الْأَدَّاءِ الْحَسَدِ حَسَدُكَ، مَنْ

تَعَلَّقَ بِهِ هَلَكُ، وَكَفَى لِلْحَاسِدِ ذِمًّا آخِرُ سُورَةِ الْفُلُقِ، فِي أَضْطِرَامِهِ بِالْفُلُقِ، لَهُ دَرُّ الْحَسَدِ مَا أَعْدَلُ۔

بدأ بصاحبه وقتله .

وما أنا كيد الحسود بآمن ولا جاهل يزرى ولا يتدبر

ولله ذرُّ القاتل

هم يحسدونني وشراً الناس كلهم من عاش في الناس يوماً غير محسود

إذا لا يسود سيّد بدور ودود يمدح، وحسود يقدر؛ لأن من زرع الإحن حصد المحن

فالتنيم يفضح والكريم يسمع .

ضياء الرحمن

١٤٢٩/١١/٢٠

جواب تحفۃ المناظر

تحفۃ المناظر چھپنے کے بعد ”تحفۃ المناظر یا تناقضات المقلدین“ کے نام سے پشتو میں ایک کتاب لکھی گئی۔ مولانا فضل آبر کا شمیری صاحب ص ۵۰ پر لکھتے ہیں: ”شیخ ابوالمین اللہ پشاورى حفظہ اللہ الباری نے منظور میٹنگل صاحب کی کتاب تحفۃ المناظر کے رد میں ایک تحقیقی رسالہ لکھا جسے مکتبہ محمدیہ سے شائع کیا گیا۔“ مولانا امین اللہ پشاورى صاحب ص ۶۰ (۶) سبب تالیف میں لکھتے ہیں: مقلدین کا بار بار اعتراضات بھیجنا اور ہمارے سادہ لوح مسلمانوں کو تک میں ڈالنا ہے۔ دوسرا منظور میٹنگل صاحب کی تحفۃ المناظر نامی کتاب جس کا کراچی کے احباب نے مطالبہ کیا تھا، اس کی بعض خرافات کا رد کرنا۔“

مولانا امین اللہ پشاورى صاحب کی یہ کتاب درحقیقت تحفۃ المناظر کا جواب ہے یا نہیں؟ تقابلی غور بات ہے، میں کہ کسی کتاب کو دوسری کتاب کا جواب اس وقت کہا جاتا ہے جب دوسری کتاب کا موضوع لہ ہی پہلی کتاب کے احاطہ میں ہوں، جس طرح براہین قاطعہ عبدالسمیع رام پوری کی انوار ساطعہ کا جواب ہے۔ لہذا جو کتاب اردو میں ہے، عرض اس میں مسائل کے بیان میں غلط بیانی کی گئی تو یہ کتاب اردو سے واقف حضرات کے لئے ہی اضطراب کا باعث بن سکتی ہے تو اس کا جواب بھی اردو میں ہونا چاہیے۔ اس کا جواب پشتو میں لکھنا چہ معنی دار ہو؟

جب کتاب کا ترجمہ اردو میں آیا تو اسے اس مقصد سے دیکھا گیا کہ اگر اس میں کوئی واقعی حقیقی اعتراض یا کسی حقیقی پرشوں اشکال ہو تو اس پر نظر ثانی کی جائے، لیکن اس کے مطالعے سے معلوم ہوا کہ یہ کتاب تحفۃ المناظر کا جواب ہی نہیں، بلکہ ایک مستقل کتاب ہے جس میں یہ بات باور کروانے کی کوشش کی گئی ہے کہ مختلف مواضع میں اختلاف کا آپس میں اختلاف ہے۔ ایک جائز اور دوسرا ناجائز کہتا ہے۔ اور کہیں کوئی عبارت لے کر اسے نشانہ بنایا گیا۔ جن عبارات کے متعلق یہ باور کروانے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ آپس میں متناقض ہیں اور احناف کا مختلف مآخذ میں آپس میں اختلاف ہے ان کے متعلق اولاً تو عرض یہ ہے کہ یہ اس بات کی واضح نشانی ہے کہ وہ حضرات جو ترجمہ کے درجے تک نہیں پہنچے اگر وہ اپنی خدا وادعا حیثیتوں کی بنا پر کسی مسئلہ یا تحقیق کے متعلق کچھ کہیں تو یہ بات ہرگز درست نہیں۔ وہ باقی حضرات کے لئے بھی مشعل راہ ہو، بلکہ باتوں کو اس سے اختلاف رائے کا پورا حق ہے۔

چنانچہ جن عبارات کو متناقض بنا کر پیش کیا گیا وہ حقیقتاً متناقض نہیں، کیوں کہ تناقض کی آٹھ شرطیں ہیں۔

در تناقض ہشت وحدت شرط داں
وحدت موضوع و محمول و مرکبان
وحدت شرط و اضافت جز و کل
ہم چنین وحدت در آخر زمان
ان عبارات میں موضوع محمول وغیرہ الگ الگ ہیں اور ان کا مصداق و حمل بھی مختلف ہے۔

ثالثاً: جس طرح شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی عبارت کے متعلق مولانا امین اللہ پشاوروی صاحب ص (۱۳۴) پر لکھتے ہیں: ”نیز ہم کہتے ہیں کہ شاہ صاحب کی عبارت کوئی قرآن نہیں وہ ایک رائے ہے“ تو ہمیں بھی یہ کہنے کا حق ہے کہ اگر حقیقی تناقض والی عبارات موجود ہیں تو وہ قرآن نہیں ایک رائے ہے۔ لہذا انہیں بطور رحمت اس وقت تک پیش کرنا درست نہیں جب تک ان کے متعلق بھی قوی قرآن سے ثابت نہ ہو کہ حقیقی تناقض مخالف عبارات بھی معمول بہا ہیں۔

چونکہ اس کتاب کے بارے میں یہی تاثر دیا گیا کہ یہ تحفۃ المناظر کا جواب اور اس کا رد ہے۔ تو یہ بات بھی تسلیم کئے بنا کوئی چارہ نہیں ہوگا کہ جن مسائل پر گرفت نہیں گئی وہ متفق علیہا ہیں، کیوں کہ تردید میں لکھی گئی کتاب میں جن مسائل سے اختلاف کیا جائے وہی مسائل مختلف فیہا شمار ہوتے ہیں اور جن مسائل سے تعرض نہ کیا جائے ان کے بارے میں یہی کہا جاتا ہے کہ وہ فریق مخالف کے ہاں بھی مسلم ہیں۔ ورنہ جس کتاب کا مقصد ہی کسی دوسری کتاب کی تردید اور جواب ہوا اس کے ہر قابل اعتراض مسئلے پر گرفت کی جاتی ہے۔

مولانا امین اللہ پشاوروی صاحب نے خاص تحفۃ المناظر کی جن عبارات پر گرفت کی ان کا جواب وہیں ذکر کیا جائے گا جہاں وہ عبارات موجود ہیں۔ اور تحفۃ المناظر کے علاوہ دیگر کتابوں یا مسائل پر جو بلا یعنی اعتراضات کئے ان کے جواب سے پہلو تہی ہی مناسب ہے کہ مؤمن کی شان سے بعید ہے کہ وہ لایعنی کاموں میں مشغول ہو۔ نیز وہ قرآن نہیں ایک رائے ہے اور آراء کا اختلاف تو ہوتا ہی رہتا ہے۔

یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ صدیوں سے چلے آتے اس حنفی کاروان میں ہزاروں عالم گزرے۔ جن کی علمی صلاحیتیں اور استعداد میں تفاوت بدیہی بات ہے۔ اگر کسی نے کہیں اپنی علمی صلاحیتوں کی بنا پر کوئی بات یا رائے اختیار کی تو اسے پورے مذہب حنفی کی ترجمانی اس وقت تک کہنا درست نہیں جب تک مذہب کے باقی علما بھی اسے تسلیم نہ کریں۔ خاتمۃ المحققین علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ نے اپنی علمی صلاحیتوں کی بنا پر کئی مسائل میں الگ رائے قائم کی، لیکن اسے حنفی مذہب کہنا یا حنفیہ کی ترجمانی کہنا یا اس بات کو لے کر باقی حضرات کو الزام دینا ہرگز درست نہیں۔

اسی طرح علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے مختلف مواقع میں اپنی تحقیقات کی بنا پر جو کچھ کہا اسے مذہب حنفی کے تحت جہانی قرار دے کر باقیوں کو مورد الزام ٹھہرانا علمی دیانت کے خلاف ہے۔

آخر میں مولانا امین اللہ پشاوروی صاحب اور ان کے سلسلے کے باقی حضرات سے گزارش ہے کہ آپ تو اقبال جیل کو ناقابل عمل قرار دیتے ہوئے عمل بالقرآن والحدیث کے مدعی ہیں تو قرآن وحدیث میں موجود تعلیمات پر غور سے زیادہ آپ کو ٹل پیرا ہونا چاہیے۔ کیا آپ کے لئے تابز بالا القاب روا ہے؟ کہ فریق مخالف کے علماء کا تذکرہ اس اہام الصلال اور کہیں دوسرے بازاری القابات سے کرتے ہیں۔ کیا یہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿يَسْأَلُ الْإِيمَانُ﴾ کے سراسر مخالف نہیں۔

کیا کبھی آپ کے قلم سے سنجیدہ اور ٹھیکہ علمی ابحاث جو خائفین کا دل موہ لیں نکھی گئیں؟ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر و تحریر تو مشرکین مکہ کے دلوں پر بھی اثر انداز ہوتی تھی، لیکن بغض وعناد انہیں روکے رکھتا تھا۔ آپ کی تحریر میں ایسے القابات اور الفاظ کیوں استعمال کرتے ہیں کہ جامب مخالف اگر آپ کی تحریر خالی الذہن ہو کر مطالعہ نہ چاہے تو پہلے صفحے کے مطالعے سے ہی بیخ پا ہو جائے۔ کیا قرآن پاک کی تعلیمات میں یہ نہیں: ﴿ادع إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ ﴿وجادلهم بالتی هي أحسن﴾ ﴿ادفع بالتی هی أحسن فإذا دفع عنك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾

آپ کے گمان کے مطابق مقلدین اور احناف گمراہی پر ہیں اور آپ کے دشمن ہیں تو اگر اس کلام ربانی پر غور کرتے ہوئے آپ اپنے دشمنوں کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ کریں اور سنجیدہ و علمی انداز میں اپنی نظر میں گرفت باتوں پر گرفت کریں تو یقیناً اختلاف کا یہ وسیع پاٹ آہستہ آہستہ کم ہو سکتا ہے۔

جتنی صلاحیتیں آپ سبب فقہ سے متنازع مسائل نکالنے اور ان کے بازاری عنوانات لگانے میں صرف کرتے ہیں اس کا ادنی حصہ اگر اصلاح کی غرض سے کریں تو امت میں موجود اختلاف کو کم کیا جاسکتا ہے۔

اگر برہن امت جن کا تقوی و دیانت مسلم ہے ان سے منقول یا ان سے متعلق باتوں کو اپنی ناقص عقل کی سطح پر کھنے کا اختیار اور ان کے بارے میں بازاری تبصرے تو کسی مدعی عامل الحدیث کیا ایک ادنی مسلمان کی ذمہ داری نہیں۔ اگر ہم کوشش بھی کریں اور مختلف ایسا کرنا چاہیں تو بھی نہ کر سکیں، لیکن آپ کی ذہنی سوچ و ارتقاء اور سیمس پر ایسے تبصرے روا رکھتی ہے کہ الامان والحفیظ۔

پتہ وری صاحب، ص ۶۳ پر مقدمۃ الہدایہ سے عبارت

وروی أنه حج خمس وخمسين حجة، وأنه صلى صلاة الفجر بوضوء العشاء أربعين سنة وكان غالباً يقرأ جميع القرآن في الليل في ركعة واحدة، وكان يسمع بكاءه في الليل حتى يرحم جيرانه، وقال الشعراني في الطبقات: قال عبد الله بن المبارك: بلغنا عن أبي حنيفة أنه صلى صلبوات الخمس أربعين سنة بوضوء واحد، وكان نومه جالساً ينام لحظة بين الظهر والعصر، وفي الشتاء ينام لحظة من أول الليل، وقيل الحسن بن عماره - لما تولى في غسل أبي حنيفة - : رحمت الله وغفر لك لم تفطر منذ ثلاثين سنة، ولم تتوسد يمينك في الليل منذ أربعين سنة.

نقل کرنے کے بعد اس پر تبصرہ کرتے ہیں۔ ”دیکھئے قارئین کرام! اس غلو کی طرف آپ متوجہ ہیں کہ سلاہ بھی نہیں رہے کہ ساری رات عبادت میں گزری اور دن روزہ میں پس پیوی کے حقوق کہاں گئے؟ اور حماد اور حنیفہ کس سے پیدا ہوئے؟ عجیب ہے!!“

اگر آپ کی عقل سلیم اس واقعے کو قبول نہیں کرتی تو یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ ”بشری تقاضوں اور انسانی طبیعت کے خاص تقاضوں کے پیش نظر ان سب واقعات کا دوام اور تسلسل عادتاً محال ہے۔“ شاید ذہنی ارتقاء اور تربیت کے اثر کی وجہ سے یہاں قلم آپ کا ذہنی اجتہاد اور اکابرین ملت کے بارے میں آپ کی سوچ لکھنے پر مجبور ہوا۔

إذ لم تر الهلال فسلمها إلى أناس رأوه بالأبصار

خواب میں جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت مبارکہ ایک بڑی سعادت ہے اور مخلصین کو یہ سعادت نصیب بھی ہوتی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ حالت بیداری یعنی مکافئہ کی حالت میں ممکن اور واقع ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے بعض اس کا اثبات اور بعض انکار کرتے ہیں۔ علامہ حصکفی رحمہ اللہ اس سعادت سے مشرف ہوئے تو تخریث بالعمۃ کے طور پر انہوں نے اس کا ذکر کیا۔ لیکن مولانا امین اللہ پشاوری صاحب نے علامہ حصکفی رحمہ اللہ کو اپنے اوپر قیاس کرتے ہوئے اسے مستبعد سمجھا اور علامہ حصکفی رحمہ اللہ کی عبارت: بعد الإذن عنه صلى الله عليه وسلم، ووقفت تجاه وجه منبع الشريعة والدرر وضجيعيه الجليلين أبي بكر وعمر، پر یہ تبصرہ کیا کہ ”مطلب یہ ہے کہ جب درمختار لکھنے لگے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی اور ابو بکر و عمر سے بھی، موانہوں نے کتاب لکھنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔“

مولانا کا علامہ ہونے کو اپنے جیسا سمجھنا درست نہیں۔ نیز عبارت کے ترجمے میں جان بوجھ کر غلط بیانی کرنا حیات ہے۔ مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ وضعیہ الجلیلین کا عطف منبع الشریعہ پر ہے۔ اس کا تعلق حق سے نہیں۔

اسی طرح عوام الناس کو متفر کرنے کے لئے ایسا ترجمہ کرنا جو کسی اعتبار سے بھی درست نہ ہو علمی خیانت ہے۔ (۶۳) پر نور الانوار کی عبارت: "إذا تعارضت الايمان تساقطا" کا ترجمہ کیا: "جب دو آیتوں کا آپس میں تعارض ہو تو دونوں کو پھینکا جائے گا۔" اور پھر اپنے اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے لکھا: "دیکھئے آیتوں کو پھینک رہے ہیں۔" مبتدی طلباء بھی جانتے ہیں کہ تساقطا کا فاعل کون ہے؟ پھر اس کے باوجود یہ ترجمہ دھوکہ دہی، غلط بیانی، خیانت کس کو کیا ہے؟

آخر میں عرض ہے کہ اگر کوئی تحفۃ المناظر کا جواب لکھنا چاہے تو اسے چاہیے کہ علمی دیانت کو ملحوظ رکھتے ہوئے جواب کے جس مسئلے اور تحقیق پر اشکال ہو پہلے اسے نقل کرے، پھر علمی متانت و سنجیدگی سے اس کا جواب دے۔ اگر کسی مسئلے یا تحقیق میں ہم سے لغزش ہوئی ہو تو شکریے کے ساتھ معترضین کی تحقیق قبول کی جائے گی کہ یہی ہمارے دین کا شیوہ ہے۔

ضیاء الرحمن

جامعہ عمر کراچی گڈاپ

۱۳۳۳/۷/۱۰

مناظر اسلام مولانا منظور احمد مینگل

استاد محترم، مربی و مرشدی، استاد الحدیث، مناظر اسلام، وکیل احناف حضرت مولانا ڈاکٹر منظور احمد مینگل حفظہ اللہ در عاہذات خود ایک ایسی انجمن ہے جو اپنے اندر کئی شخصیات کو سموئے ہوئے ہے۔

بچپن میں ہی والد ماجد کا سایہ شفقت سر سے اٹھ گیا اور طرح طرح کے حالات و مصائب سے پالا پڑا، مگر یہ مصائب آپ کی ہمت و ارادے کو متزلزل نہ کر سکے اور بدستور آپ نے تحصیل علم کا سفر جاری رکھا۔ حصول علم کے شوق میں اندرون سندھ کے مختلف دیہاتوں کی خاک چھانی۔ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد کراچی تشریف لائے اور ملک کی عظیم الشان درس گاہ جامعہ فاروقیہ کراچی میں داخلہ لیا اور درس نظامی کی تکمیل کی۔

دورانِ تعلیم آپ کا شمار ممتاز طلباء میں ہوتا تھا۔ حتیٰ کہ منتہی طلباء بھی فنون کے مغلق و پیچیدہ مقامات آپ سے حل کرواتے۔ استاذ المحدثین حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی دور رس نگاہوں نے اس گوہر یکتا کی تابانیوں کو تازہ کیا اور فراغت کے بعد جامعہ میں بحیثیت مدرس مقرر فرمایا۔ شب و روز مطالعہ کرنا اور لائبریری مسائل کو حل کرنا آپ کی طبیعت ثانیہ ہے۔

علوم دینیہ میں رسوخ و مہارت کے باوجود آپ کا سلسلہ تعلم بھی جاری رہتا ہے۔ اکابرین کے دروس میں شرکت، مغلق مقامات میں ان سے معاونت و مشاورت میں عار محسوس نہیں کرتے۔ آپ کے درس کا شہرہ چار دانگ عالم تھا، اس کے باوجود علم کا شوق لئے آپ مفتی عبدالشکور ترمذی رحمہ اللہ کے پاس گئے اور فقہ میں دسترس حاصل کی۔ اس کے ساتھ ساتھ سندھ یونیورسٹی سے (P.H.D) کی ڈگری کے حامل بھی ہیں۔

قرآن کریم سے آپ کا شغف دیدنی ہے، چونکہ آپ جامعہ میں امامت کے فرائض بھی سرانجام دیتے ہیں، اس لئے کئی مرتبہ فرائض میں بھی آپ کو ختم قرآن کی سعادت نصیب ہوئی۔ عام اوقات میں آپ کی زبان پر بے اختیار قرآن کریم کی تلاوت جاری ہو جاتی ہے۔

اللہ رب العزت نے آپ کو قوی حافظے کی نعمت عطا فرمائی۔ ۱۴۱۸ھ میں سفر حج پر تشریف لے گئے تو وہاں

سے شیوخ سے اجازت حدیث کے علاوہ دو ماہ کے عرصے میں ”بخاری شریف“ بھی حفظ کر لی۔

قطع نظر مہالذ آرائی کہ جس فن کے جس مسئلے کو بھی پیش کیا کافی و شافی جواب پایا، صرف دعو میں آپ کی حرارت و روز روشن کی طرح عیاں ہے، منطق و فلسفہ گویا بائیں ہاتھ کا کھیل ہے، فقہ و اصول فقہ پر گہری نگاہ ہے، جس کا نتیجہ مشاہدہ مفتیان کرام کی علمی مجالس میں شریک حضرات نے بخوبی کیا۔ تفسیر سے آپ کا شغف دیدنی ہے، اگر تدریس و بلاغت موقعہ محل کے اعتبار سے کلام کرنے کا نام ہے تو آپ کے دورس و مجالس میں شریک ہونے والے حضرات کا اقرار کرتے ہیں، روایت و علل حدیث میں آپ کو خدا واد ملکہ حاصل ہے، درس نظامی کی شاید ہی کوئی ایسی کتاب ہو جس کی تدریس آپ نے نہ کی ہو۔

دارالافتاء کے حوالے سے آپ کی کوششیں ناقابل فراموش ہیں۔ شامی کے مغلق و پیچیدہ مقامات کے علاوہ تمام کا بھی درس دیتے ہیں۔

اگرچہ آپ نے کوئی باقاعدہ تصنیف مرتب نہیں فرمائی لیکن مختلف کتابوں پر آپ کے عمدہ و مفید حواشی موجود ہیں۔ بحیثیت مناظر آپ کا رعب و دبدب مخالفین بھی تسلیم کرتے ہیں، آپ کے مناظروں کی فہرست بھی طویل ہے۔ میں میں چند کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

۱- آپ کا پہلا مناظرہ اس وقت ہوا جب آپ درجہ خامسہ کے طالب علم تھے، یہ مناظرہ قادیانیوں سے ہوا، قادیانیوں کی طرف سے ان کے امام و خطیب شیخ زکریا مناظر تھے، مناظرے سے قبل جب انہوں نے دیوبندیوں کے ساتھ کھانا کھا کر باہر نکلتے تو آپ کے جسم کو دیکھ کر یقین کر لیا کہ ہم غالب ہوں گے، لیکن جب مناظرہ شروع ہوا تو انہیں بخوبی معلوم ہوا کہ کمزور جسم، کمزور دلیل کا حامل نہیں بلکہ معقول و منقول کے دلائل قویہ کا حافظ ہے، مناظرے کے بعد انہیں شکست تسلیم کرنی پڑی۔

۲- اسی طرح حفیظ کواثر میں بھی قادیانیوں سے مناظرہ ہوا، ابتداءً دیوبندی مناظر مولانا شمس الحق صاحب قادیانیوں کی طرف سے مولوی وسیم اور مولوی داؤد تھے، بعد میں مناظرے کی لگام آپ نے تھامی اور قادیانیوں کو شکست دینی پڑی۔

۳۔ منکر حدیث شیخ محمد کے پیر و کاروں سے طارق روڈ میں مناظرہ ہوا، الحمد للہ مناظرے کے بعد وہ خاندانِ مس کے توسط سے مناظرے کا انعقاد ہوا، مسلمان ہو گیا۔

۴۔ حیات عیسیٰ علیہ السلام پر رحیم یار خان میں مولانا عبدالرحمن تونسوی سے مناظرہ طے پایا، استاد محترم وہاں گئے بھی لیکن تونسوی صاحب نے آنے کی زحمت گوارا نہ کی۔

۵۔ بھینس کالونی میں غیر مقلدین سے تقلید شخصی پر مناظرہ ہوا، غیر مقلدین کی طرف سے مناظرہ قاری عبدالواسط صاحب تھے۔ اس تاریخی مناظرے میں غیر مقلدین کو عبرتناک شکست سے دوچار ہونا پڑا۔

۶۔ دہلی میں شیخ عبدالباری سے تراویح کے مسئلے پر مناظرہ طے پایا، مگر شیخ عبدالباری کو سامنے آنے کی جرأت نہ ہوئی، ان کے بدلے شکست شیخ ابو محمد شمیم کے مقدر میں لکھی تھی۔

۷۔ کوئٹہ میں شیخ الحدیث مولانا قاسم سے عقائد پر مناظرہ ہوا، الحمد للہ کافی لوگوں نے اپنے عقائد کو درست کیا۔

۸۔ بدین میں غیر مقلدین کے مناظرین: مولانا طالب الرحمن، مولانا مبشر، مولانا یحییٰ گوئد لوی سے مناظرہ طے پایا، لیکن استاد محترم سے مناظرہ کرنا ان کے بس کی بات نہ تھی، چنانچہ انہوں نے فرار میں ہی نجات سمجھی اور ایسے حالات پیدا کئے کہ مناظرہ نہ ہو سکا۔

۹۔ محرم الحرام ۱۴۲۷ھ میں ”مجمع التقریب بین المذاهب الاسلامیہ“ کی دعوت پر ایران تشریف لے گئے، سیمینار میں مختلف ممالک کے چیدہ علماء و محققین نے شرکت کی۔ بحث و مباحثہ کے مختلف عنوانات تھے تاہم زیادہ تر بحث حدیث ثقلین اور خلافِ راشدہ سے متعلق تھی۔ تین دن جاری اس مباحثے میں حضرت نے کلیدی کردار ادا کیا اور اہلسنت والجماعت کے موقف کو مدلل و مفصل انداز میں بیان فرمایا۔

اور روافض کے اشکالات کے سکت جوابات دینے کے ساتھ ساتھ ان سے کچھ علمی سوالات کئے، جو تاحال ان پر قرض ہیں۔

۱۰۔ حال ہی میں غیر مقلدین سے تقلید شخصی پر ایک مناظرہ ہوا۔ غیر مقلدین کی طرف سے مناظرہ مولانا نصیب شاہ تھے۔ تقریباً تین گھنٹے مناظرہ جاری رہا۔ مناظرے کے بعد خود غیر مقلد تنظیمین نے اپنے مناظرین سے متعلق کہا کہ

مرتبہ میں کمزور پارٹی لایا آئندہ مضبوط پارٹی لاؤں گا۔ اس مناظرے میں غیر مقلدین کو کافی رسوائی ہوئی۔ ان کے علاوہ چھوٹے و معمولی قسم کے مباحثوں کا تو حساب ہی نہیں۔ میں برملا اس بات کا معترف ہوں کہ محترم کے متعلق لکھی گئی چند سطور میں آپ کی خدمات جلیلہ کا شکریہ ادا نہیں ہو سکتا بلکہ یہ چند سطور آپ کی شخصیت و محترمہ مومنوں کے شیدائیوں کے لئے بہت ہی ناکافی ہیں۔ لیکن میں صاحب قلم نہیں کہ مختلف پہلوؤں سے استاد محترم کی شخصیت پر روشنی ڈالوں اور آپ کے علمی کارناموں کی تفصیل بیان کروں۔

علوم دینیہ عطیہ خداوندی ہیں ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [النائدة : ۵۴]۔ علامہ ابن مالک رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وإذا كانت العلوم منحة إلهية ومواهب اختصاصية، فغير مستبعد أن يدخر أحد المتأخرين ما عسر على كثير من المتقدمين، نعوذ بالله من حسد يسئد باب الإنصاف، ويصد عن حيل الأوصاف.

اگرچہ علمائے سلف کی خدمات جلیلہ کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے ہر فن کے ہر مسئلے کو واضح کر دیا، لیکن ان کے باوجود بقول علامہ لکھنوی رحمہ اللہ: کم ترك الأول للأخر اور یہ آخربہی ان پیچیدہ گتھیوں کو سلجھاتا ہے، لیکن حضرت آذبن جاتی ہے کہ المعاصرة فطرة المنافرة ہم عصر کی وہ قدر نہیں کی جاتی جس کا وحق دار ہوتا ہے۔ محقق علامہ خیر الدین ربی رحمہ اللہ نے کیا خوب کہا ہے۔

قل لمن لم ير المعاصر شيئا
وسرى لأوائل التقديما
إن ذلك القديم كان حديثاً
وسبقى هذا الحديث قديماً

تماری دعا ہے اللہ رب العزت حضرت کے علوم و فیوض و برکات سے ہمیں اور پوری امت کو فیض یاب رہے۔ ہر علوم و فیوض کے اس چشمے کو قائم و دائم رکھے۔

آمین





قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدِّينَ وَالْآيَاتِ الْمُنَىٰ إِبْرَاهِيمَ ۚ إِنَّهُ كَانَ مُخْلِصًا لِلْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ۱۳۵]

”کیا تم نے اس شخص کے حال پر غور نہیں کیا جس نے ابراہیم سے جھگڑا کیا؟ جھگڑا اس

بات پر کہ ابراہیم کا رب کون ہے؟ اور اس بناء پر کہ اس شخص کو اللہ نے حکومت دے رکھی تھی۔“

وقال الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ

حُكْمٌ﴾. [النحل: ۱۲۵]

”اے نبی! اپنے رب کے راستے کی طرف دعوت دو حکمت اور نصیحت کے ساتھ اور

لوگوں سے مباحثہ کرو ایسے طریقہ پر جو بہترین ہو۔“

منظرہ کی تعریف

”هو علم يعرف به كيفية آداب إثبات المطلوب أو نفيه أو نفى دليله مع الخصم الباحث

كيفية البحث“ (۱)۔

”علم مناظرہ وہ علم ہے جس میں اپنے مدعی کے اثبات اور فریق مخالف کے مدعی اور

اس کی دلیل کی نفی اور اسے توڑنے کی معرفت حاصل کی جائے۔“

علم مناظرہ، علم الجدل اور علم الجحت ایک ہی علم ہے۔

موضوع

”الأدلة من حيث أنها تثبت المدعى على الغير“ (۱)۔

ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے، چونکہ علم مناظرہ میں اولہ کے عوارض سے بحث کی جاتی ہے، اس لئے علم مناظرہ کا موضوع اولہ ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ مدعا کو غیر پر ثابت کریں۔

غرض و غایت

”صيانة الذهن عن الخطأ، في الوصول إلى المطلوب“ (۲)۔

مطلوب، مدعا اور نتیجے تک رسائی میں رکاوٹ بننے والی غلطی سے ذہن کو بچانا۔

مناظرہ کی تعریف

”توجه الشخصائين في النسبة بين الشئيين إظهاراً للصواب“ (۳)۔

”دو چیزوں کے درمیان نسبت میں متخاصمین (مدعی و مدعا علیہ) یا مدعی اور سائل (مدعا

علیہ) کا درست بات کو ظاہر کرنے کے لئے اپنے ذہن کو متوجہ کرنا۔“

نسبت سے نسبت تامہ خبریہ بین الشئیین مراد ہے، اس لئے کہ ”لا يتحقق المناظرة في الإنشائيات“۔
انشائیات میں مناظرہ نہیں ہوتا۔ نسبت میں جھگڑا اس طرح ہوگا کہ ایک فریق اس نسبت کے ثبوت کا مدعی ہوگا اور فریق آخر اس کی نفی کرے گا، مثلاً: ایک فریق حدوث عالم کی نسبت کو ثابت کرے گا، فالعالم حادث؛ لآنه متغیر وکل متغیر حادث، دوسرا فریق اس کی نفی کرے گا اور قدم عالم کا دعویٰ کرے گا، جیسے: فالعالم قديم لآنه مستغني عن المؤثر، وکل مستغن عن المؤثر فهو قديم، فالعالم قديم۔

(۱) (رشيدية مع حصيدية: ۱۳، عمر اکادمی گنج شہر النوالہ)۔

(۲) (ایضاً)۔

(۳) (ایضاً)۔

سوال: مناظرہ نظیر سے مشتق ہے اور نظیر صفت مشبہ کا صیغہ ہے، سوال یہ ہے کہ مناظرہ مصدر و مقانلہ
یہ خبر دے کیسے مشتق ہو سکتا ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مأخذ اشتقاق (ان، ظ، ر) ایک ہی ہے۔ اتحاد مأخذ اشتقاق کی وجہ سے
سے مشتق کہا گیا۔ چونکہ مناظرہ نظیر سے ہے، اسی لئے کہتے ہیں: ”ینبغی أن یکون المناظران نظیرین ای
سویین فی العلم“۔ مناظرہ کرنے والوں کے لئے مناسب ہے کہ وہ دونوں علم میں برابر ہوں۔
علم میں برابری کا اندازہ ایک تقریبی چیز ہے، وگرنہ اس کی پہچان کا کوئی پیمانہ نہیں جس کے ذریعے ماپا جائے
کہ دونوں علم میں برابر ہیں۔ مثلاً دونوں کسی مدرسے کے فارغ التحصیل ہوں وغیرہ، کیوں کہ جاہل اور اپنے سے
بڑے مناظرہ کرنا آداب مناظرہ کے خلاف ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ مناظرہ ”نظر“ بمعنی رویت سے مأخوذ ہے، اسی لئے کہا گیا: ”ینبغی للمناظرین أن یتصر
واحد منهما الآخر“۔ مناظرین کو چاہیے کہ ایک دوسرے کے آئنے سامنے ہوں تاکہ ایک دوسرے کو دیکھ سکیں۔
یا ”نظر“ بمعنی غور و فکر سے مأخوذ ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ”ینبغی لکل واحد منهما أن
یتفکر فی کلام الآخر“۔ مناظرہ کرنے والوں کو چاہیے کہ ایک دوسرے کے کلام میں غور و فکر کریں۔
بعض حضرات کا کہنا ہے کہ مناظرہ ”نظر“ بمعنی انتظار سے مأخوذ ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: ﴿وَلَمَّا
جَاءَ الْوَعْدَ لَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ السَّمَاءِ مَاءٌ فَجُثَلٌ ظُلُمٌ مِنْ الظُّلُمِ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ۲۱۰]۔ اُی: یتظرون۔
”یہ لوگ صرف اس امر کے منتظر ہیں کہ حق تعالیٰ اور فرشتے بادل کے سائبانوں میں

ان کے پاس مزادینے آئیں اور سارا قصہ ہی ختم ہو جائے۔“
مطلب یہ ہے کہ مناظر کو چاہیے کہ وہ دوسرے کی بات ختم ہونے کا انتظار کرے۔
ایک قول یہ ہے کہ مناظرہ نظر بمعنی ”النفسات النفس إلى المعقولات والتعامل فیهما“ سے مأخوذ ہے۔
یعنی مناظر کو چاہیے کہ معقولات کی طرف اپنے نفس کو متوجہ کرے اور اس میں غور و فکر کرے کہ میں کیا کچھ کہہ رہا ہوں۔
یہ بھی کہا گیا ہے کہ مناظرہ بمعنی مقابلہ ہے، لہذا ”ینبغی للمناظرین أن یتجلس کل واحد منهما أمام الآخر“۔

مجادلہ اور مکابرہ میں فرق

مناظرہ کی تعریف گزر چکی ہے، قرآن کی اصطلاح میں مجادلہ منازعہ کے معنی میں ہے اور اعم مطلق ہے،

جب کہ مناظرین کہتے ہیں: ”المجادلة هي المنازعة لا لإظهار الصواب بل لإلزام الخصم“۔ یعنی ایسا جھگڑا جس میں اظہار صواب مقصود نہ ہو، صرف خصم کو رسوا اور چپ کرانا مقصود ہو۔

مکابرہ کہتے ہیں: ”هي المنازعة لا لإظهار الصواب ولا لإلزام الخصم“۔ یعنی ایسا جھگڑا جس میں نہ تو اظہار صواب مقصود ہو اور نہ ہی خصم کو رسوا اور خاموش کرانے سے سروکار ہو بلکہ صرف اپنی شہرت اور بڑائی مقصود ہو۔

مناظرے کا طریقہ

مناظرے کے لئے ضروری ہے کہ دو فریق ہوں، ایک مدعی اور دوسرا مدعا علیہ، اسے سائل اور تافی سے بھی تعبیر کرتے ہیں، اور مدعی کو معلل بھی کہا جاتا ہے۔

مدعی کی تعریف

مدعی اور مدعا علیہ کی تعیین ذرا مشکل کام ہے، اصل بات مدعی کی تعیین کرنا ہے، کیوں کہ تعیین مدعی کے بعد مدعا علیہ خود بخود متعین ہو جائے گا، حیات (اشیاء محسوسہ) میں مدعی کی تعیین آسان ہے کہ ”جس کے قبضے میں شی متنازع فیہ ہو وہ مدعا علیہ ہے“، لہذا دوسرا فریق مدعی ہے۔ لیکن مسائل میں یہ ضابطہ تعیین مدعی کے لئے کارآمد نہیں۔

مدعی کی تعریف فقہاء کے نزدیک

ایک تعریف فقہاء والی ہے جو تعیین مدعی میں مدد دے گی: ”المدعی من إذا ترك ترك“۔ مدعی وہ ہے جو اپنے دعویٰ سے بٹے اور چھوڑ دے تو اسے چھوڑ دیا جائے، مثلاً قرأت خلف الامام میں غیر مقلدین مدعی ہیں۔ اگر وہ اپنے دعویٰ وجوب فاتحہ کو چھوڑ دیں تو ان سے بحث نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح رفع الیدین اور آمین بالجہر میں غیر مقلدین مدعی ہیں، اگر وہ اپنے دعویٰ سے باز آجائیں تو ان سے مناظرہ نہیں کیا جائے گا۔ غیر مقلدین مدعی اور مثبت ہیں کہ وجوب فاتحہ، سنیت رفع یدین و آمین بالجہر کا اثبات کرتے ہیں، تو اس اثبات پر دلیل دینا بھی ان پر لازم ہے۔ مسئلہ حاضر و ناظر اور علم الغیب میں بریلوی مدعی ہیں، اگر وہ اپنے دعوے سے دست بردار ہو جائیں اور حاضر و ناظر و علم

یہ عقیدہ چھوڑ دیں تو پھر بحث ختم۔

مدعی دعویٰ لکھے گا اور مدعا علیہ جواب دعویٰ۔ لہذا جب بھی ان مسائل میں بحث ہو تو پہلے فریق مخالف سے جواب لکھوایا جائے بعد میں جواب دعویٰ لکھا جائے۔ جواب دعویٰ لکھتے وقت اپنے مدعا کو ملحوظ نظر رکھیں اور خوب غور و فکر کریں، جواب دعویٰ میں لکھی گئی ایک ایک چیز کو دلائل سے ثابت کرنا ہوگا۔

مدعی کی دوسری تعریف

”لذی یثبت امرًا زائدًا فهو المدعی“۔ جو کسی زائد بات کو ثابت کرے وہ مدعی کہلاتا ہے۔ مثلاً ختم نبوت کے سلسلے میں قادیانی مدعی اور ہم مدعا علیہ ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک رسالت کا سلسلہ جاری ہے۔ دونوں فریقین کا اتفاق ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد اہلسنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ ختم نبوت ختم ہو گیا، جب کہ قادیانی ایک زائد بات کو ثابت کرتے ہیں کہ سلسلہ نبوت ختم نہیں ہوا بلکہ غلام احمد قادیانی کو نبی قرار دیتے ہیں۔ چونکہ وہ ایک امر زائد کو ثابت کر رہے ہیں، لہذا وہ مدعی ہیں۔

مدعی کی تعریف عند المناظرین

اہل مناظرہ مدعی کی تعریف یوں کرتے ہیں: ”المدعی من نصب نفسه لإثبات الحكم بالدلیل أو نفيه وهو المعلن أيضاً“ (۱)۔

مدعی وہ ہے جو اپنے نفس کو دلیل یا تنبیہ سے حکم ثابت کرنے کا پابند بنائے، اسے مُعَلِّل بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم نظری ہوگا جسے تو اسے دلائل سے ثابت کیا جائے گا۔

حکمیات میں مناظرہ نہیں ہوتا

اسی لئے اہل مناظرہ کہتے ہیں: ”المناظرة تكون في النظريات لا في البديهيات“۔ مناظرہ نظریات میں ہوگا۔ بديهيات میں نہیں۔ دن میں ”الشمس طالعة والنهار موجود“۔ پردلیل کا مطالبہ کرنا مکابہ اور مجادلہ ہے، یہ نہیں۔ لہذا بديهيات اولیہ مسئلہ میں مناظرہ نہیں ہوتا، مناظرہ صرف اور صرف نظریات میں ہوتا ہے۔

حکمیات اولیہ کی تعریف

ام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”الاولیات وأعني بها العقليات المحضة التي أفضى ذات

العقل بمجردہ الیہا من غیر استعانہ بحس أو تخیل، وجبیل بہا علی التصدیق بہا، مثل علم الإنسان بوجود نفسه، وبأن الواحد لا یكون قديماً وحادثاً، وأن النقيض إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الإنسین أكثر من الواحد ونظائره، وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتسمة فی العقل منذ وجوده حتی یظن العاقل أنه لم یزل عالمًا به، ولا یدری متى تجدد، ولا یقف حصوله علی أمر سوى وجود العقل“ (۱)۔

”اولیات سے مراد عقل میں آنے والی وہ باتیں مراد ہیں جن تک عقل کی رسائی حس اور تخیل کے بغیر خود بخود ہوتی ہے اور ان کی تصدیق عقل کی فطرت میں داخل ہے۔ جیسے انسان کو اپنے وجود کا علم ہونا، اور یہ کہ ایک ہی چیز قدیم بھی اور حادث بھی نہیں ہو سکتی، اور یہ کہ نقیضین میں سے جب ایک صادق آئے تو دوسری نقیض کا ذب ہوگی، اور یہ کہ دو ایک سے زیادہ ہے وغیرہ۔ یہ باتیں عقل میں اس وقت سے راسخ ہیں جب سے وہ وجود میں آئی، یہاں تک کہ صاحب عقل یہی سمجھتا ہے کہ وہ ایک عرصے سے ان باتوں کو جانتا ہے اور یہ نہیں جان سکتا کہ ان باتوں کا علم کب آیا اور نہ ہی ان کا حصول عقل کے علاوہ کسی اور چیز پر موقوف ہے۔“

ص: ۲۸ پر فرماتے ہیں: ”و شخص واحد لا یكون فی المکانین“ (۲)۔ ایک آدمی ایک حالت میں دو جگہوں میں نہیں ہو سکتا، اس لئے بریلوی حضرات کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حاضر و ناظر سمجھنے کا عقیدہ باطل ہے، اور یہ بات بذہیات اولیہ میں سے ہے، اس پر مناظرہ ہی نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی دلائل دینے کی ضرورت ہے۔

بدیہیات اولیہ مسلمہ عند الناس میں مناظرہ کرنا درست نہیں، اسی طرح ان پر منع اور نقض (اجمالی ہو یا تفصیلی) کو ارد کرنا صحیح نہیں۔ منع یہ ہے کہ آپ صغری و کبری ملا کر دلیل پیش کریں اور فریق مخالف کہے کہ لا اسلم صغری دلیلک أو کبری دلیلک۔ یہ بھی درست نہیں۔ اگر کوئی بدیہیات اولیہ مسلمہ میں بحث کرے تو وہ مناظرہ نہیں بلکہ مجادلہ اور مکابرہ ہے۔

(۱) (المستصفی، الفصل الثانی من فن المقاصد فی بیان مادة البرهان: ۲۹، مطبعة محمد مصطفى مصر)۔

(۲) (المستصفی، الفصل الثانی من فن المقاصد فی بیان مادة البرهان: ۲۸، مطبعة محمد مصطفى مصر)۔

دلیل کی تعریف

”الدلیل هو ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر“ (۱)۔

اس سے کہا جاتا ہے کہ جب اس کا علم حاصل ہو تو اس کے ساتھ خود بخود دوسری چیز کا علم حاصل ہو جائے، اول کو دال
دلیلی کو مدلول کہا جاتا ہے۔

دلیل کی ایک تعریف یوں کی گئی: ”الدلیل قول مؤلف من القضا یا يستلزم لغاته قولاً آخر“ (۲)۔

(والقول الآخر هو النتيجة والدعوى والمدعى) دلیل اس قول کو کہا جاتا ہے جو ایسے متحد و قضایا سے
جانب ہو کہ جب ان کو مان لیا جائے تو ان کی وجہ سے قول آخر کا علم حاصل ہو، یہ قول آخر ہی مدعی، نتیجہ اور دعویٰ ہے۔

دعویٰ اور دلیل میں فرق

دلیل اگرچہ اشتمال اکل علی الجزاء کی طرح دعویٰ پر مشتمل ہوتی ہے لیکن لفظی طور پر ان میں تغایر ہوتا ہے، دلیل
ہے اور مدعا اور ہے۔ مدعا اور حکم کا اثبات دلیل سے کیا جاتا ہے، لہذا دلیل کے لئے ضروری ہے کہ وہ حکم سے جدا کوئی
قول ہو۔ غیر مقلدین اس میں فرق نہیں کرتے وہ احکام کو دلیل بنا کر پیش کرتے ہیں جب کہ حکم کو بطور دلیل پیش کرنا
جست نہیں۔ مثلاً ایک حکم ہے نماز قائم کرو، زکوٰۃ ادا کرو، اس پر ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ کو کیسے دلیل بنایا
جاسکتا ہے جب کہ ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ خود حکم ہے نہ کہ دلیل۔ فافہم و نہر۔

غیر مقلدین کا دعویٰ ہے کہ اللہ اور رسول کی اطاعت کہہ بطور دلیل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ پیش
کرتے ہیں، جب کہ یہ خود حکم ہے نہ کہ دلیل، اس میں فرق کرنا؛ اگا کہ فریق مخالف کسی حکم کو دلیل بنا کر پیش نہ کرے۔

دعویٰ بھی دلیل دے سکتا ہے

دلیل عام طور پر مدعی معلل کے ذمے ہوتی ہے اور مدعا علیہ سائل و نافی کا کام نقض پیش کرنا ہے، اس سے
اس کا مطالبہ کرنا ظلم ہے۔ البتہ نافی اگر دلیل پیش کرنا چاہے تو اس کی بھی اجازت ہے۔

عام طور پر جو مشہور ہے کہ نافی دلیل پیش نہیں کر سکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اثبات کا دائرہ وسیع جب کہ نفی کا

دائرہ تنگ ہوتے ہیں، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ نافی دلیل نہیں دے سکتا۔

دلیل، قضیہ، خبر اور سوال میں فرق

دلیل، قضیہ، خبر اور سوال ایک ہی چیز ہے صرف فرق اعتباری ہے:

المركب التام من حيث اشتماله على الحكم سواء كان الحكم بالإثبات أو بالنفي يُسمى
فصيحةً، ومن حيث احتشاله النفي والكذب يُسمى خبراً، ومن حيث إفادته حكماً يُسمى إخباراً،
ومن حيث كونه جزءاً من الدليل يُسمى مقدمةً، ومن حيث أنه يُطلب بالدليل يُسمى مطلوباً، ومن
حيث أنه يحصل بالدليل يُسمى نتيجةً، ومن حيث أنه واقع في العلم ويُستل عنه يُسمى مسألةً،
فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة“.

”مركب تام اس حیثیت سے کہ حکم پر مشتمل ہے، چاہے وہ حکم مثبت ہو یا منفی قضیہ کہلاتا
ہے، اور اس حیثیت سے کہ اس میں صدق و کذب کا احتمال بھی ہے خبر کہلاتا ہے، اس حیثیت سے
کہ وہ حکم کا فائدہ دیتا ہے اسے اخبار کہتے ہیں، اس اعتبار سے کہ وہ دلیل کا ایک جزء ہوتا ہے
مقدمہ کہلاتا ہے، اس حیثیت سے کہ اسے دلیل کے ذریعے طلب کیا جاتا ہے، اسے مطلوب کہتے
ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہو نتیجہ کہلاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ علم میں واقع
ہے اور اس کے متعلق پوچھا جاتا ہے اسے مسئلہ بھی کہتے ہیں۔ چیز ایک ہی ہے لیکن اس کی
حیثیات مختلف ہیں۔“

ایک ہی مرکب تام ہے لیکن اس کے کئی نام ہیں۔

عبارتناشتی وحسنک واحد وکل إلى ذاك الجمال یشیر

نقض تفصیلی

آپ نے قیاس اقترانی (صغریٰ اور کبریٰ) کی صورت میں دلیل پیش کی۔ آپ کے خصم نے صغریٰ یا کبریٰ
میں سے کسی کی تعیین کر کے کہا ”صغریٰ دلینک لا أسلم أو غیر واضح“ ”نیز لنقض تنطیل ہے، اسے مناقضہ اور منہ
بھی کہتے ہیں (بدیہیات اولیہ مسلمہ عند الناس میں نقض منہ درست نہیں) عام حالات میں مانع اور مناقض کے ذمے

دلیل دینا ضروری نہیں، صرف یہ کہہ دے کہ آپ کی دلیل کا صغریٰ یا کبریٰ قابل تسلیم نہیں، آپ کوئی ایسی دلیل پیش کریں جس سے آپ کا مدعی کما حقہ ثابت ہو جائے۔ اگر مانع و مناقض اپنے نقض و منع کیلئے کوئی دلیل ذکر کرے تو اسے ”سند المنع“، ”منع مصحوب بالسند“ کہا جاتا ہے۔

نقض اجمالی

نقض و منع اجمالی یہ ہے کہ آپ نے صغریٰ و کبریٰ ملا کر دلیل پیش کی تو خصم نے اس پر نقض و منع وارد کیا کہ آپ کی دلیل قابل قبول نہیں، صغریٰ و کبریٰ میں سے کسی کی تعیین نہیں کی کہ دلیل کا صغریٰ قابل قبول نہیں یا کبریٰ، صرف یہ جتنا ہے کہ دلیل قابل قبول نہیں۔ اسے نقض اجمالی کہتے ہیں، مناظرے میں نقض اجمالی نہیں پیش کر سکتے کیوں کہ اگر نقض حتمی معتبر ہو تو مناظرے کا باب ہی بند ہو جائے گا، خصم ہر دلیل کے متعلق کہے گا کہ یہ دلیل قابل قبول نہیں کوئی اور دلیل پیش کریں، اسی لئے نقض و منع کے لئے نقض تفصیلی پیش کرنا ہو گا۔ مثلاً: غیر مقلدین کا دعویٰ ہے ”رفع الیدین سنۃ مؤکدہ“ دلیل پیش کرتے ہیں ”رفع الیدین عمل من أعمال النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وکل عمل بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فهو سنۃ مؤکدہ، ورفع الیدین سنۃ مؤکدہ“۔

”رفع یدین نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اعمال میں سے ہے اور نبی اکرم صلی

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہر عمل سنت مؤکدہ ہوتا ہے، لہذا رفع یدین بھی سنت مؤکدہ ہے۔“

آپ اس پر نقض و منع تفصیلی وارد کر سکتے ہیں: لا أسلم کبری دلیلک، لم لایجوز أن لایکون عمله سنۃ مؤکدہ، فإعمال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لکنہ لیس بسنۃ، أمکلہ خیر شعیبر عمل من أعمالہ ولیس بسنۃ، والأذان سنۃ مؤکدہ مع أنه صلی اللہ علیہ وسلم لم یؤذن۔

”آپ کی دلیل کا کبری (نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہر عمل سنت مؤکدہ ہے) قابل

تسلیم نہیں، ایسا بھی ممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا عمل سنت مؤکدہ نہ ہو، مثلاً کھڑے ہو

کر پیشاب کرنا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہے یعنی آپ کا عمل ہے لیکن سنت مؤکدہ

نہیں، جو کہ روٹی کھانا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اعمال میں سے ہے لیکن سنت مؤکدہ نہیں۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کسی کام کو نہ کیا ہو پھر بھی وہ سنت مؤکدہ قرار

پائے، جیسے اذان دینا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت نہیں، لیکن سنت مؤکدہ ہے۔

اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ یہ کہنا بروہ چیز جس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کیا ہو وہ سنت اور جس پر عمل نہ کیا ہو وہ سنت نہیں درست نہیں۔

وجودی و ثبوتی میں فرق

در اصل بات یوں ہے کہ وجود و ثبوت شی ایک الگ چیز ہے اور اس پر کسی امر زائد (اس ثابت شدہ) کی سنیت یا وجوہیت کو بیان کرنا ایک الگ چیز ہے، اس کے لئے مستقل دلیل ناطق کی ضرورت ہے، اگرچہ رفع الیدین وغیرہ کا ثبوت ہے لیکن اس کی سنیت کو ثابت کرنے کے لئے مستقل دلیل ناطق چاہیے، اگر صرف ثبوت ہی کافی ہو تو بول قائم بھی ثابت ہے لیکن اس کی سنیت کا قائل کوئی بھی نہیں۔

غصب

غصب اسے کہتے ہیں کہ فریقین (مدعی یا مدعا علیہ) اپنی ذمہ داری کو چھوڑ دے، مثلاً غیر مقلدین رفع الیدین کی سنیت کے مدعی ہیں دلیل پیش کرنا ان کی ذمہ داری ہے، ہم مدعا علیہ، نافی اور سائل ہیں ہمارا کام نقض تفصیلی پیش کرنا ہے، لہذا اگر غیر مقلدین ہم سے رفع الیدین نہ کرنے کی دلیل طلب کریں تو یہ اپنی ذمہ داری کو چھوڑتا ہے جو کہ غصب ہے۔ اسی طرح اگر روافض اپنی اذان میں اُشہد ان محمداً رسول اللہ علیٰ ولی اللہ وصی رسول اللہ و خلیفۃ بلا فصل کے متعلق ہم سے کہیں کہ آپ کوئی ایسی حدیث بتائیں جس میں ہو کہ علی و نبی اللہ نہ کہو، یہ غصب ہے۔ لہذا فریقین کو چاہیے کہ غصب کا ارتکاب نہ کریں اور اپنے دائرے سے باہر نہ جائیں اور نہ ہی اپنے دعویٰ سے ہٹیں، مدعی کے ذمہ دلیل پیش کرنا، سائل کے ذمہ اس پر منع تفصیلی وارد کرنا ہے، اسی طرح مدعا پر مدعا کے مطابق دلائل پیش کرنے میں بھی فریقین میں سے کسی کو نہیں ہٹنا چاہیے۔

تصحیح نقل

آپ نے کوئی بات کسی کے حوالے سے پیش کی، اس پر خصم نے کہا کہ آپ نے فلاں کے حوالے سے جو بات پیش کی آپ اس کی تصحیح دکھائیں، کیا واقعہ یہ بات انہی کی ہے یا صرف مشہور ہے؟ اسے تصحیح سے تعبیر کرتے ہیں مثلاً آپ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کر کے کہا کہ امام صاحب نے فرمایا: ”اگر کسی کے قول میں نزاع ہے

احتمال کفر کے ہوں اور ایک احتمال ایمان کا ہو تو اس کے قول کو ایمان پر محمول کیا جائے گا۔ اس پر خصم کہہ سکتا ہے کہ امام صاحب کا یہ قول کس کتاب میں ہے؟ آپ کتاب دکھائیں یا صرف یہ بات مشہور ہے۔

مناظرہ کی تدوین

ارسطو طالیس نے یونانی زبان میں ایک کتاب ”طوبیقا“ لکھی، پھر اسحق نے اس کو سریانی زبان میں نقل کیا اور یحییٰ بن عدی نے عربی زبان میں اس کا ترجمہ کیا۔ مناظرے کو بنو امیہ کے دور میں عروج حاصل ہوا، امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”احیاء علوم الدین“ میں فرمایا: ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد خلفاء راشدین کا دور آیا تو وہ مجتہد تھے اور خود استنباط کرتے تھے، خلفاء اربعہ کے بعد جب بنو امیہ کا دور آیا تو انہیں فقہاء کی ضرورت پیش آئی، لوگ فقہاء کی طرف مسائل میں رجوع کرتے تھے، بسا اوقات مسائل میں اختلاف ہوتا تو نوبت بحث و مباحثے تک جا پہنچتی حتیٰ کہ معاملہ اتنا بڑھا کہ بادشاہ اپنے درباروں میں بحث و مباحثے کی مجالس قائم کرتے اور ان سے محفوظ ہوتے (۱)۔

مناظرے کا حکم

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”المناظرۃ فی العلم لنصرة الحق عبادة، ولاحد ثلاثة حرام: غیر مسلم، ولاظهار علم، ونیل دنیا أو مال“ الخ (۲)۔

نصرت حق کے لئے مناظرہ کرنا عبادت، اور مندرجہ ذیل تین مقاصد میں سے کسی

مقصد کے لئے مناظرہ کرنا حرام ہے:

۱: مسلمان کو ذلیل کرنے کے لئے

۲: اپنے علم کو ظاہر کرنے کے لئے

۳: دنیا اور مال کے حصول کے لئے، وعظ و نصیحت اور لوگوں کی اصلاح کے لئے مناظرہ کرنا انبیاء

ومرسلین کی سنت ہے۔

اس لئے مناظرہ کرنے کے لئے مناظر کی نیت کا صاف ہونا ضروری ہے، کتنا ہی مضبوط و پختہ عالم کیوں نہ ہو،

گرنیت صاف نہیں تو رسوائی ہوگی۔ نیت کا صاف رکھنا ضروری ہے۔ الامور بمقاصدھا ای معتبرة بمقاصدھ

(۱) (احیاء علوم الدین، الباب الرابع فی سبب إقبال الخلق علی علم الخلاف وتفصیل آفات المناظرۃ: ۶۴/۶)۔

(۲) (رد المحتار، کتاب الحظر والإباحة، فصل فی البیع: ۴۲۱/۶، سعید)۔

اعمال کا دار و مدار مقاصد پر ہے، اگر مقصد صحیح ہو تو وہ کام انجام دینا بھی صحیح ہے، اس لئے اگر مناظرہ احقاقِ حق و ابطالِ باطل کے لئے ہو تو نہ صرف جائز بلکہ بعض صورتوں میں واجب ہو جاتا ہے۔

مناظرے کا ثبوت قرآن کریم سے

قال اللہ تبارک و تعالیٰ: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾. الآية [النحل: ۱۲۵]۔

”اے نبی! اپنے رب کے راستے کی طرف دعوت دو حکمت و عمدہ نصیحت کے ساتھ اور لوگوں سے مباحثہ کرو ایسے طریقہ پر جو بہترین ہو۔“

فریقِ مخالف کو سمجھانے اور راہِ راست پر لانے کے تین طریقے ہیں:

۱: بالحكمة، الحکمة هو القرآن أو المراد الدلائل التي تزيل الشبهات۔

۲: والموعظة الحسنة وعظ و نصیحت کے ذریعے انہیں سیدھا راستہ دکھائیں ﴿وعظيهم وقل لهم في أنفسهم قولاً بليلاً﴾ متانت و تشدید کی کے ساتھ وعظ و نصیحت کریں کہ ”إن من البيان لسحراً“۔

۳: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ تیسرا طریقہ مناظرے کا ہے، صاحب ”مدارک“ نے جادلہم کا معنی مناظرہم سے کیا ہے، یعنی اخلاق کے دائرے میں رہتے ہوئے معاندین کے ساتھ مناظرہ کرو۔ مناظرے کا حکم آخر میں دیا، اشارہ اس طرف ہے کہ راہِ راست پر لانے کا آخری طریقہ مناظرہ ہے، لیکن آج کل بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ مناظرے کے بعد کوئی فریق اپنی سابقہ رائے سے دست بردار ہو جائے اور حق قبول کرے، ہر فریق یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میدانِ مناظرہ میں نے مار لیا ہے، اس کے باوجود مناظرہ اس لئے کیا جاتا ہے کہ کم از کم اپنے ساتھی تو محفوظ اور حق پر ثابت قدم رہیں اور ہو سکتا ہے کہ کسی کو قبولِ حق کی توفیق بھی نصیب ہو جائے۔

آدابِ مناظرہ

۱: مناظرہ نظیر بمعنی مثل برابر سے ہے، لہذا مناظرہ کرنے والوں کو چاہیے کہ علم میں برابر ہوں۔

۲: بدگوئی اور تلخ کلامی سے پرہیز کریں، وگرنہ اہل مجلس اس سے نفرت کریں گے۔

۳: ہنسی مذاق سے اجتناب کریں اور آواز بھی زیادہ بلند نہ کریں۔

۴: کلام نہ زیادہ مختصر ہو اور نہ ہی طویل، درمیانہ راستہ اختیار کریں۔

۵: الفاظ نادردہ استعمال نہ کریں۔

۶: دوسرے کی بات مکمل ہونے سے پہلے اپنی بات شروع نہ کریں، بلکہ اپنی باری کا انتظار کریں۔

۷: اپنے مدعا سے پیچھے نہ ہٹیں۔

۸: اپنے خصم کو حقیر نہ سمجھیں۔

۹: مناظرے سے قبل نہ زیادہ کھائے اور نہ ہی بھوکے پیٹ مناظرہ کرے۔

۱۰: جو فریق جن اصولوں کا پابند ہو اور انہیں تسلیم کرتا ہو اس کا دائرہ تنگ نہ کیا جائے کہ اسے اپنے اصولوں کا

بند بنایا جائے، مثلاً اہل سنت والجماعت قرآن وحدیث، اجماع اور قیاس کو تسلیم کرتے ہیں جب کہ غیر مقلدین اجماع و قیاس کے منکر ہیں تو غیر مقلدین اہل سنت والجماعت کو پابند نہیں کر سکتے کہ آپ ہمارے اصول کے مطابق صرف قرآن اور حدیث سے دلائل پیش کریں، بلکہ ہم قرآن وحدیث کے ساتھ اجماع اور قیاس کو بھی پیش کریں گے۔

فریق مخالف سے بچاؤ کا طریقہ

فریق مخالف اولاً تو سر توڑ کوشش کرے گا کہ علمی سطح پر آپ کو مات دے، اگر وہ اس میں کامیاب نہ ہوں تو بوقت وہ دوسرے حربے استعمال کرتے ہیں، مثلاً آپ پر جادو کریں گے، اس لئے مناظر کو چاہیے کہ علمی سطح پر سفیدی کے ساتھ علمی طور پر بھی مضبوط رہے اور ”سبع حصار“ کا معمول بنالے۔ سبع حصار میں سورۃ الفاتحہ، آیت الکرسی، قل لیس فیہ منکر، سورۃ الکافرون، سورۃ الفلق اور سورۃ الناس داخل ہیں، فجر اور مغرب کے بعد مستقلاً ان کا حصول بنائیں۔ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب فرماتے ہیں کہ آٹھویں چیز سورۃ النصر کا بھی اضافہ کریں۔

اسی طرح جادو سے حفاظت کے لئے دوسرے مجرب اعمال کو بھی اپنے معمولات میں شامل کریں۔





عقیدے کا مسئلہ

شم واحد کی تعریف

عقیدے کے مسئلہ پر سینکڑوں مسائل مرتب ہوتے ہیں۔ عقیدے کا ثبوت علی الاطلاق خبر واحد سے نہیں ملتا۔ خبر واحد سے مراد وہ خبر ہے جو مختلف بالقراءن نہ ہو، نہ ہی اسے تلقی بالقبول حاصل ہو اور نہ ہی وہ خبر متواتر کی اقسام میں سے ہو۔ علامہ انور شاہ کشمیری نے متواتر کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔ علامہ شاطبی نے ”موافقات“ میں ایک قسم میں قسم کا اضافہ کیا ہے، اس قسم کی خبر واحد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوگا کیوں کہ ایسی خبر واحد جو علی الاطلاق خبر واحد ہو مفید للعلم القطعی نہیں ہوتی، بلکہ ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ مصطلح الحدیث کی کتب بھری پڑی ہیں کہ الخیر الواحد عقیدہ إلا الظن، والظن ینافی القطع۔ خبر واحد صرف ظن کا فائدہ دیتی اور ظن یقین کے منافی ہے۔ البتہ خبر واحد اگر تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ عقیدہ للمعلم القطعی ہوتی ہے کیوں کہ قاعدہ ہے: ”خیر الواحد إذا تلقته بالقبول یفید العلم الیقینی“ (۱)۔

خبر واحد کو جب تلقی بالقبول حاصل ہو تو وہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ اس تقسیم کی مخالفت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”إثبات الفروع بأخبار الأحاد

الأصول وغیر ذلك، وکل تقسیم لا یشهد له الكتاب والسنة وأصول الشرع بالاعتبار فهو

باطل يجب إلغاؤه، وهذا التقسیم أصل من أصول ضلال القوم؛ فإنهم فرقوا ما سموه أصولاً

بفروعاً“ (۲)۔

عقیدے کی تعریف

۱- ”الحکم الذی لا یقبل الشک فیہ لدى معتقده، والعقیدہ فی الدین ما یقصد به الاعتقاد

بحکمہ رسائل لکھنوی، الأجوبة الفاضلة: ۴/۴۰۳، إدارة القرآن)۔

المحصر المصالح المرسله: ۴۸۹، دار الكتب العلمية)۔

دون العمل كعقيدة وجود الله وبعثة الرسل“ (۱)۔

عقیدہ اس حکم جازم کو کہتے ہیں جس کے معتقد کے نزدیک اس میں شک قابل قبول نہ ہو۔

۲- ”العقيدة هي القضية التي تصدق بها“ (۲)۔ عقیدہ اس قضیے کو کہتے ہیں جو تصدیق کے درجے میں ہو۔

۳- صاحب ”نبراس“ دوسری تعریف بھی ذکر کرتے ہیں: ”وقد تطلق على نفس التصديق“۔ نفس تصدیق پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

۴- ”العقائد ما يقصد فيه الاعتقاد دون العمل“ (۳)۔ عقیدے میں عمل نہیں بلکہ نفس اعتقاد مقصود ہوتا ہے۔

۵- ربط القلب على الثابت الذي لا يمكن أن يطرأ عليه في وقت من الأوقات خطأ أو غيب“۔ دل کو ایسے حکم ثابت کا پابند بنانا جس پر کسی بھی وقت خطا اور غیب طاری نہ ہو سکے۔

۶- مفسرین کرام نے بھی ام العقائد، ایمان بالغیب کی تفسیر تصدیق سے کی ہے ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ (البقرة: ۳) [۴]۔

عقیدہ وہ ہے جس پر مرنا تو قابل قبول ہوتا ہے لیکن اسے چھوڑا نہیں جاتا۔ قرآن کریم میں عقیدے کے مصداق کو اس طرح بیان فرمایا ہے:

﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوافقون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم﴾ (الاية) [المجادلة: ۲۲]۔

”تم کبھی یہ نہ پاؤ گے کہ جو لوگ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والے ہیں وہ ان لوگوں سے محبت کرتے ہوں جنہوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی ہے، خواہ وہ ان کے باپ ہوں یا ان کے بیٹے، یا ان کے بھائی ہوں، یا ان کے اہل خاندان“۔

(۱) (القاموس الفقہی، ص: ۲۵۶، [ادارۃ القرآن]۔)

(۲) (النبراس، ص: ۱۰، حقائقہ ملتان)۔

(۳) (التعريفات للجز جانی: ۸)۔

(۴) (جلالین، تفسیر سورة البقرة، ص: ۴، قدیمی)۔

تمام تکالیف و مصائب برداشت کرنے کو تیار ہیں لیکن عقیدے سے ایک سر مو انحراف پر راضی نہیں۔ اس سے وہ غصہ جو دھمکی وغیرہ سے مرعوب ہو کر اپنے نظریے کو چھوڑ دے اور عقیدے کو تبدیل کر دے، اس کے بارے میں کہا جائے گا کہ اس کا عقیدہ ہی نہیں تھا۔

عقیدے کی جو بھی تعریف کی جائے، بہر حال عقیدہ نام ہے تصدیق کا جب کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے، مسلم قاعدہ ہے کہ التصدیق بغایر الظن، والظن بغایر التصدیق، تصدیق ظن کے منافی ہے اور ظن تصدیق کے منافی، لہذا خبر واحد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوگا۔

اشکال: باوجودیکہ تصدیق اور ظن میں تغایر ہے اور مومنین کو یقین ہے کہ قیامت میں اللہ رب العزت سے ملاقات ہوگی، پھر بھی اس پر ظن کا اطلاق کیا گیا۔ ﴿الذین یظنون أنهم ملقوا ربہم﴾ [البقرة: ۴۵]۔ جب شرائط کے مطابق یاعلمون یا یصدقون ہونا چاہیے تھا۔

جواب: جواب یہ ہے کہ لفظ ظن اشتراک لفظی کے طور پر مشترک ہے، ظن کی وضع ظن بمعنی یقین کے لئے تھی ہے اور ظن بمعنی یقین کے لئے بھی، اس لئے بظنون کا ترجمہ بتیقنون کیا جائے گا۔

علامہ تھانوی رحمہ اللہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ ظن لا بشرط شئی کے درجے میں مطلق خیال کے معنی ہے، پھر یہ خیال اگر مع الدلیل ہے تو یقین کا فائدہ دیتا ہے، اگر بلا دلیل ہے تو اس سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوگا۔ یس کہ پھر یقین کا فائدہ نہیں دے گا (۱)۔ لہذا ترجمہ یوں کریں گے: الذین بظنون أی: مع الدلیل۔

حقائق کا خلاصہ

خلاصہ کلام تصدیق (عقیدہ) اور ظن میں منافات ہے، البتہ علم کلام والوں نے بعض چیزوں پر عقیدے کا حق کیا ہے صرف اس بات کی رعایت کرتے ہوئے کہ وہ اہل سنت کے اوصاف اور علامات و شعاریں شامل ہیں، جسے مسیح علی الخفین وغیرہ، حقیقتاً عقیدے کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی، مجازاً ان پر عقیدے کا اطلاق کرتے ہیں، اس لئے یہ عقائد کو عقائد ظنیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

عقائد، آراء، تحقیقات، علامات و شعار میں فرق ہے

غیر مقلدین، بریلوی اور دیگر فرقے جب دلائل کے میدان میں اہلسنت والجماعت کا مقابلہ نہیں کر سکتے تو عار و کمزوری کو دور کرنے کے لئے سادہ لوح عوام کے ذہنوں میں طرح طرح کے شبہات پیدا کر کے انہیں علمائے دیوبند سے متفرک کرنے کی کوششیں کرتے ہیں۔

”دیوبند“ الگ سے کوئی نیا مکتب فکر نہیں، بلکہ علمائے دیوبند انہی عقائد و فروعات پر عمل پیرا ہیں جو قرآن و سنت سے ثابت یا ان سے مستنبط ہیں اور جن عقائد و فروعات پر امت ابتداء سے ہی عمل پیرا ہے، صرف اپنا تشخص برقرار رکھنے کے لئے ”دیوبند“ کی طرف نسبت کی جاتی ہے، یہ ایسا ہے جیسے مکہ، مدینہ، شام وغیرہ میں موجود علماء کی، مدنی، شامی وغیرہ کہلاتے ہیں، اسی طرح جن مدارس کی بنیاد علمائے دیوبند یا ان سے فیض یافتہ علماء نے ڈالی ان سے فارغ التحصیل علماء اور ان سے محبت کرنے والوں کو دیوبندی کہا جاتا ہے۔

عقائد کے سلسلے میں یہ بات پیش نظر رہے کہ عقیدے کا ثبوت قطعی الثبوت و قطعی الدلائل نصوص سے ہوتا ہے۔ معجزات، کرامات، مکشوفات ہزاروں ہوں تب بھی ان سے عقیدے کا اثبات نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ لزوم والتزام میں فرق کو ملحوظ رکھا جائے، اگر کسی کی عبارت سے لازم آتا ہو کہ اس کا یہ عقیدہ ہے جب کہ وہ خود صراحتاً و التزاماً اس کے خلاف کا معتقد ہو تو لزوم پر عقیدے کی بنیاد رکھنا اور اسے طعن و تشنیع کا نشانہ بنانا قطعاً درست نہیں۔

۳۔ بسا اوقات اہلسنت والجماعت کی بعض مخصوص علامات کو عقائد کی کتب میں ذکر کیا جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فرقہ باطلہ میں یہ علامات موجود نہیں، اس قسم کے مسائل کو عقائد ظنیہ کہا جاتا ہے اور ان کے اثبات کے لئے نصوص ظنیہ ہی کافی ہوتے ہیں جیسے مسح علی الخفین وغیرہ۔

۴۔ جس طرح کتب حدیث میں آثار و اقوال تابعین و تبع تابعین اور مصنف کی آراء ہوتی ہیں، مجموعے کے اعتبار سے مکمل کتاب کو حدیث کی کتاب شمار کرتے ہیں، اسی طرح کتب عقائد میں بعض عام مسائل و تحقیقات بھی ہوتی ہیں جن کا منکر فاسق و خارج اہلسنت نہیں قرار پاتا، اس قسم کے مسائل و تحقیقات کے اثبات کے لئے نہ ہی نص قطعی کی ضرورت ہے اور نہ ہی نصوص ظنیہ کا مطالبہ کرنا درست ہے، بلکہ وہ ایسے مسائل ہیں جو نصوص سے مستنبط ہوتے ہیں۔

ن کا مدار تجربات و مشاہدے پر ہوتا ہے۔ اس قسم کے مسائل کی پہچان یہ ہے کہ فریق مخالف سے ان کے منکر کا حکم صوم کیا جائے، اگر ان کا منکر بھی اہلسنت والجماعت میں داخل ہے تو ان پر عقیدے کا اطلاق کر کے اثبات کے لئے قطعی الثبوت و قطعی الدلالت نص کا مطالبہ کرنا درست نہیں۔

خبر واحد مفید للقطع نہیں

جہور علماء اور محققین کا یہی مذہب ہے محدثین، اصولیین اور فقہاء سب کا کہنا یہی ہے کہ خبر واحد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوتا، البتہ بعض حنابلہ علامہ ابن قیم، علامہ ابن حزم اور علامہ ناصر الدین البانی کا مذہب یہ ہے کہ اخبار آحاد سے بھی عقیدے کا ثبوت ہوتا ہے (۱)۔

”منهاج السنة“ میں علامہ ابن تیمیہ ایک حدیث کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ”أن هذا من أخبار آحاد، فكيف يثبت به أصل الدين الذي لا يصح الإيمان إلا به“ (۲)۔
 ”یہ تو اخبار آحاد میں سے ہے تو اس سے ان عقائد کو کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے جن کے بغیر ایمان معتبر نہیں۔“
 اس الدین سے اعتقادات مراد ہیں۔

خبر واحد سے اثبات عقیدہ کی دلیل

اخبار آحاد سے عقیدے کے اثبات کے متعلق کہتے ہیں: ”خير الواحد إذا تلفته الأمة بالقبول يفيد قطع“۔ لیکن یہ استدلال بایں طور پر مخدوش ہے کہ فیصير قسماً من المتواتر۔ اس قسم کی خبر واحد متواتر کے درجے میں ہوتی ہے، جب کہ بات علی الاطلاق خبر واحد کے بارے میں ہے۔

خبر واحد سے نسخ قرآن

علامہ سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”مبسوط“ کتاب الوصایا میں اس بحث کو چھیڑا کہ ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية﴾ [البقرة: ۱۸۰]۔

”تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آئے اور وہ اپنے پیچھے

مال چھوڑ رہا ہو تو والدین اور رشتہ داروں کے لئے معروف طریقے سے وصیت کرے۔

یہ آیت وصیت کی فرضیت پر دلالت کرتی ہے لیکن ”مشکوٰۃ“ باب الوصایا میں حدیث ”لا وصیۃ لمرأث“ سے فرضیت منسوخ ہو گئی حالانکہ یہ خبر واحد ہے، علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہے جس کی وجہ سے یہ متواتر درجے میں ہے، لہذا اس کی وجہ سے نسخ القرآن جائز ہے (۱)۔

امام مالک تعامل اہل مدینہ کو خبر واحد پر مقدم کرتے ہیں، اس سے بھی معلوم ہوا کہ امام مالک خبر واحد کو مفید للظن سمجھتے ہیں: ”لو كان الخبر الواحد مفيداً للقطع عند مالك، لما قدم عمل أهل المدينة عليه، لكن التالي باطل فالمقدم مثله في البطلان“۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”موافقات“ میں لکھا ہے اخبار آحاد اگر قواعد کلیہ کے مخالف ہوں تو اخبار آحاد کو باوجود صحیح ہونے کے چھوڑ دیا جائے گا (۲)۔

امام مالک ”إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم“ الحدیث کے متعلق فرماتے ہیں: لا أدري ما حقيقته؟ فرماتے ہیں: ہو کل صیدہ و یرک لعابہ؟

امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ ”يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب“ کے تحت فرماتے ہیں: ”قال أحمد بن حنبل الذي لأشك فيه أن الكلب الأسود يقطع الصلاة، وفي نفسي من المرأة والحمار شيء“ (۳)۔

”امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: کالاکثر نمازی کے سامنے سے گزرے تو نماز ٹوٹنے میں مجھے شک نہیں لیکن عورت اور گدھے کے گزرنے سے نماز ٹوٹنے سے متعلق میرے دل میں کھٹکا ہے۔“ لہذا اگر خبر واحد مفید للظن ہوئی تو امام احمد کو تردد نہ ہوتا۔

”من مات وعليه صوم صام عنه وليه“ (۴)۔

”جو شخص وفات پا جائے اور اس کے ذمے روزوں کی قضاء باقی ہو تو اس کا ولی اس کی

(۱) (المبسوط للمروءی، کتاب الوصایا، الجزء السابع والعشرون: ۱۴/۱۹۵، غفراریہ)۔

(۲) (الموافقات، المسألة الثانية: ۱۱/۳-۱۲، مطبع محمد علی صبیح الأزهر)۔

(۳) (سنن ترمذی، کتاب الصلوة، باب ما جاء أنه لا يقطع الصلاة إلا الكلب والحمار: ۷۹/۱، سعید)۔

(۴) (الصحيح نسيم، كتاب الصوم، باب قضاء الصيام من الميت: ۳۶۲/۱، قديمي)۔

طرف سے روزے رکھے۔

کے متعلق امام مالک فرماتے ہیں کہ کوئی دوسرے کا جو چیزیں اٹھا سکتا ہے لا تسروا زورۃ و زور آخری ﴿[فاطر:

۱۰] اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اہل میت کے رونے کی وجہ سے میت کو عذاب ہونے کا انکار

کیا اور فرمایا ﴿لا تسروا زورۃ و زور آخری﴾۔ اگر خبر واحد مفید للقطع ہوتی تو انہیں انکار کی ضرورت پیش نہ آتی، کوئی تطبیق

و صورت نکال دیتے۔

ان کے علاوہ دیگر دلائل سے بھی خبر واحد کا مفید للقطع نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

۱۔ اگر خبر واحد مفید للقطع ہوتی تو ہر خبر کی تصدیق ہم پر ضروری ہوتی، حالانکہ ایسا نہیں، بسا اوقات ثقات کی خبر

دے سامنے آتی ہے، لیکن ہم اس کی تصدیق نہیں کرتے۔

خبر آحاد کی پانچ صورتیں

۲۔ اخبار کی پانچ صورتیں ہیں: ۱: خبر یقطع بصدقہ، ۲: یقطع بکذبہ، ۳: خبر یتحمل

الصدق والكذب واحتمال الكذب أرجح فيه، ۴: یحمل الصدق والكذب واحتمال الصدق أرجح

فيه، ۵: یحمل الصدق والكذب علی سواء۔ عام طور پر اخبار آحاد چوتھی قسم کی ہوتی ہیں کہ یحمل الصدق

والكذب واحتمال الصدق أرجح فيه۔ لیکن اس کے باوجود کذب کا احتمال باقی رہتا ہے، لہذا اس سے قطع و یقین

کیے حاصل ہوگا؟

صحیح و تضعیف امور ظنیہ ہیں

۳۔ اخبار آحاد عام طور پر صحیح و تضعیف اور تحسین سے متصف ہوتی ہیں اور قاعدہ ہے کہ "التصحیح

ضعیف والتحسین امور ظنیة، والیقین ینافی الظن" (۱)۔

یعنی تصحیح و تضعیف و تحسین محدث کا کام ہے، اور محدثین کی تخصیصات ظنی ہیں، پھر اس ظن کے ہوتے ہوئے قطع

یقین کا فائدہ کیسے حاصل ہوگا؟

اس کو دوسرے الفاظ میں یوں تعبیر کر سکتے ہیں کہ تصحیح و تضعیف اور تحسین امور اضافیہ ہیں یعنی حدیث

صحیح عند قوم وضعیف عند الآخرین۔ ایک ہی حدیث کے بارے میں ایک محدث صحت کا فیصلہ کرتا ہے، جب

کہ دوسرا محدث اسے ضعیف قرار دیتا ہے۔

حدیث صحیح کی تعریف

حدیث صحیح کی تعریف یہ کرتے ہیں: "والصحيح مائت بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معطل ولا شاذ" (۱)۔

حدیث صحیح اس حدیث کو کہتے ہیں جس کا ثبوت بایں طور پر ہو کہ راوی عادل اور قوی حافظے والا ہو، حدیث کی سند متصل ہو، اس میں کوئی علت خفیہ نہ ہو اور نہ ہی وہ شاذ ہو۔

صحیح کی شرائط میں یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ علت خفیہ سے بھی خالی ہو، کئی احادیث ایسی ہیں جو علل خفیہ سے خالی ہیں لیکن بخاری نے ان کو نہیں لیا اور کئی ایسی احادیث ہیں جنہیں بخاری نے لیا لیکن امام العسلی دارقطنی نے ان میں علل کی نشاندہی کی ہے۔

مدارِ صحت صرف سند نہیں

اسی لئے محدثین نے تصریح کی ہے کہ باوجود صحت سند کے کبھی متن صحیح نہیں ہوتا، علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں "صححة السند لا يستلزم صححة المتن، وصحة المتن لا يستلزم صححة السند" (۲)۔

علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد يكون الإسناد كله ثقات، ويكون الحديث موضوعاً أو مغلوباً أو قد جرى فيه تدليس، وهذا أصعب الأحوال ولا يعرف ذلك إلا النفاذ" (۳)۔

حدیث کی سند کا صحیح ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس کا متن بھی صحیح ہو اور نہ ہی متن کا صحیح ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ سند صحیح ہو، کیوں کہ بسا اوقات سند صحیح نہیں ہوتی اور متن صحیح ہوتا ہے اور کبھی سند بالکل درست ہوتی ہے جب کہ متن درست نہیں ہوتا، لہذا صرف صحت سند مدار نہیں بلکہ علل خفیہ کو بھی دیکھا جاتا ہے، اس علت کی تعیین محدث اپنے طور پر کرتے ہیں اور فقہاء اپنے طور پر کرتے ہیں، محدثین میں بھی ایک محدث علت کی نشاندہی کرتا ہے، دوسرے اسے علت سے خالی شمار کرتا ہے اور صحیح قرار دیتا ہے، معلوم ہوا کہ محدث کا کسی حدیث کو صحیح کہنا امور ظنیہ و اضافیہ ہیں۔

(۱) (نخبة الفكر، تعريف الصحيح، ص: ۳۰-۲۶، فاروقی کتب خانہ، ۱۔)

(۲) (البايعات الحديث، النوع الثاني: ۳۶، دار التراث فاخرة)۔

(۳) (الموضوعات لابن الجوزي: ۶/۱، دار الكتب العلمية)۔

ہے اور قطعیات میں ایسا نہیں ہوتا۔

تعمین علت میں فقہاء کا قول بھی معتبر ہے

تعمین علت کے سلسلے میں ہم فقہاء کے اقوال کو بھی معتبر مانتے ہیں، اگر کسی حدیث میں کسی فقیہ نے علت کی نشاندہی کی ہو تو وہ بھی معتبر ہے، اگرچہ آپ صرف محدثین کے اقوال سے علت کی تعمین کرتے ہیں لیکن ہر نئے اپنے اصولوں کا پابند ہے، دوسروں کو اپنے اصولوں کا پابند نہیں بنا سکتا، لہذا ہم محدثین و فقہاء دونوں کے اقوال سے علت کی تعمین کریں گے اور عند التعارض بین المحدث والفقہ فقیہ کی بات مانیں گے۔

معانی حدیث فقہاء زیادہ جانتے ہیں

اس لئے کہ فقہاء اعلم بمعانی الحدیث ہیں جیسا کہ امام ترمذی نے فرمایا: ”الفقہاء ہم أعلم بمعانی الحديث“ (۱)۔ ”حدیث کے معانی فقہاء محدثین سے زیادہ جانتے ہیں۔“

امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: أخبرنا أبو الطیب محمد بن أحمد المذکر، حدثنا إبراهيم بن أحمد المروزی، حدثنا علی بن خشرم قال: قال لنا وكيع: أي الإسنادين أحب إليكم الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله، أو سفیان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله؟ فقلنا: الأعمش عن أبي وائل، فقال: يا سبحان الله! الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ، وسفیان فقیه، ومنصور فقیه، وإبراهيم فقیه، وعلقمة فقیه، وحديث يتداوله الفقهاء خير من أن يتداوله الشيوخ“ (۲)۔

”علی بن خشرم کہتے ہیں: وکیع نے ہم سے پوچھا ان دو سندوں میں سے کون سی سند آپ

کو پسند ہے؟ ۱- اعمش عن ابي وائل عن عبد الله، ۲- سفیان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله۔ ہم نے کہا: اعمش عن ابي وائل والی سند ہمیں پسند ہے کہ اس میں کم واسطے ہیں۔ وکیع نے کہا سبحان اللہ اعمش محدث ہیں اور ابو وائل بھی محدث، جب کہ دوسری سند میں سفیان فقیہ ہیں، منصور فقیہ ہیں، ابراہیم فقیہ ہیں، علقمہ فقیہ ہیں۔ اور جس حدیث

کے رواد فقہاء ہوں وہ اس سے بہتر ہے جس کے رواد صرف محدثین ہوں۔“

کتاب الجرح والتعديل میں ہے: ”كان حديث الفقهاء أحب إليهم من حديث المشيخة“ (۱)

۵- اخبار آحاد آپس میں متعارض بھی ہوتی ہیں اور قطعیات میں کوئی تعارض نہیں ہوتا، منقول: لو كان

الخبر الواحد مفيداً للقطع لما يكون التعارض بينها لكن التالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان۔

۶- خبر متواتر میں عدل وغیرہ کی شرط نہیں، اگر کوئی کافر و فاسق بھی خبر دے تب بھی یقین حاصل ہو جاتا ہے

اگر خبر واحد بھی مفید للقطع ہوئی تو اس میں بھی فاسق و عادل کو برابر سمجھا جاتا، لیکن التالي باطل فالمقدم مثله۔

۷- معاملات میں دو گواہ مقرر کئے گئے تب جا کر کہیں یقین حاصل ہوتا ہے، اگر خبر واحد مفید للقطع ہوئی

ایک گواہ بھی کافی تھا، دو کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔

۸- محدثین کا ایک گروہ روایت بالمعنی کا قائل ہے اور ظاہر ہے کہ روایت بالمعنی میں غلطی کا احتمال ہے، خاص

کر ان رواد سے جو فقہاء نہیں تھے، فكيف يقطع بصحة الخبر مع احتمال الخطأ۔

۹- حضرت ذوالیدین کا واقعہ بھی دلالت کرتا ہے کہ خبر واحد مفید للقطع نہیں (۲)۔

۱۰- حضرت ذوالیدین نے فرمایا: ”أقصر الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟“ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

بطور سب کئی فرمایا: ”كل ذلك لم يكن“۔ لیکن حضرت ذوالیدین نے ایجاب جزئی سے اسے ختم کیا، ”بعض ذلك

قد كان“۔ اس کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان کی بات پر اعتماد نہیں کیا بلکہ مزید تحقیق کرائی

دوسرے صحابہ سے دریافت کیا: لو كان الخبر الواحد مفيداً للقطع لا كنت في النبي صلى الله عليه وسلم بحسب

ذی الیدین، لكن التالي باطل فالمقدم مثله في البطلان۔

۱۰- اگر اخبار آحاد مفید للقطع ہوتیں تو قواعد کلیہ قرآنیہ کے مقابلے میں انہیں ترک نہ کیا جاتا کہ یہ بھی

للقطع ہیں حالانکہ ایسا نہیں۔ حضرت فاطمہ بنت قیس نے فرمایا میں مطاقہ ہو گئی تھی اور میرے لئے نفقہ اور کفنی کا فیصلہ

نہیں کیا گیا تھا، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”لا تترك كتاب الله وسنة نبيها من قول امرأة لعلها نسبت

(۱) (كتاب الجرح والتعديل، باب في اختيار الأسانيد: ۳۱۵/۱، دار الكتب العلمية بيروت)۔

(۲) (معاني الآثار، كتاب الصلوة، باب الكلام في الصلوة: ۳۰۰/۱-۳۰۱، سعيد)۔

حکمت (۱)۔

”ایک عورت کی بات کی وجہ سے ہم قرآن وحدیث نہیں چھوڑ سکتے، معلوم نہیں کہ اسے یہ بات اچھی طرح یاد بھی ہے یا وہ بھول گئی۔“

حضرت عائشہ نے اپنے عام عمل سے یقطع الصلوٰۃ المرأة. الحدیث کی تردید کی اور فرمایا: ”بئس ما علم عدلتموننا بالکلاب والحمار“ (۲)۔

”کتنی قابل افسوس بات ہے کہ تم لوگوں نے ہم (عورتوں) کو گدھوں اور کتوں کے ساتھ لا کھڑا کیا کہ جس طرح گدھے اور کتے کا نمازی کے سامنے سے گزرنا نماز کو فاسد کرتا ہے، اسی طرح عورتوں کا گزرنا بھی نماز کو فاسد کرتا ہے۔“

اگر اخبار آحاد مفید للقطع ہوتیں تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ان کو رد نہ کرتے لیکن الثالی باطل مقدم مثله۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عقیدے کا ثبوت خبر واحد سے نہیں ہوگا بلکہ عقیدے کے ثبوت کے لئے قطعی الثبوت نفس الدلالة نص چاہیے یا خبر متواتر قطعی الدلالة یا ایسی خبر واحد جسے تلقی بالقبول حاصل ہو۔

تواتر کی اقسام

عام محدثین کے ہاں عقیدے کا ثبوت خبر متواتر سے ہوتا ہے اور تواتر کی دو قسمیں بناتے ہیں:

۱: تواتر لفظی، ۲: تواتر معنوی

عام محدثین کی تقسیم کا دائرہ بہت تنگ ہے اور اس تقسیم سے اہل سنت پر وارد اشکالات کا جواب نہیں بن پاتا۔
 ۱۔ اور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے تواتر کی چار قسمیں بنائیں جو اپنی افادیت اور جامع مانع ہونے کے اعتبار سے بہت خیر ہیں اور ان سے بہت سے اشکالات بھی دفع ہو جاتے ہیں۔

۱- تواتر الاسناد: ”وهو أن يروى الحديث من البداية إلى النهاية جماعةً يستحيل عادةً

سے (ترمذی، أبواب الطلاق، باب ما جاء في المطلقة ثلاثاً لا سکنی لہا: ۱/۲۲۳، سعید)۔

سے ابی داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب من قال: المرأة لا تقطع الصلوٰۃ: ۱/۱۱۰، امدادیہ)۔

”أن يتواطؤ على كذب في كل قرن من القرون الثلاثة“ (۱)۔

”سند کی ابتداء سے لے کر انتہا تک ہر طبقے میں اس کے اتنے راوی ہوں کہ ان سب کا

جھوٹ پر اتفاق کرنا عاۓ محال ہو۔“

جیسا کہ ”من کذب علی متعمداً“ اور ختم نبوت کی احادیث بھی اس میں داخل ہیں، اسی طرح نزول نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بھی تو اتر کے درجے میں ہیں۔

تواتر الطبقة

ایک خلق خدا ایک دوسرے سے نقل کرے باقاعدہ کوئی سند نہ ہو، اگر سند کی تحقیق کی جائے کہ سند کیا ہے؟ سند نہیں ملے گی: ”نلقته الكافة عن الكافة ولا يحتاج إلى إسناد عن فلان عن فلان“ (۲)۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وكان عموم هذه السنة [الختان] للعرب قاطبةً مغنياً عن نقل معين فيها“ (۳)۔

قرآن پاک بھی تواتر الطبقة کے طور پر ثابت ہے، اس کے بارے میں بھی کوئی سند اور محدثین کے قاعدے کی طرح عن فلان عن فلان نہیں ملے گا، خاص کر ہر ایک سورۃ اور آیت کی سند بہت مشکل اور ناممکن ہے لیکن مسلسل ایک طبقہ دوسرے طبقے سے نقل کرتا چلا آ رہا ہے۔

تواتر طبقہ تواتر الاسناد سے قوی ہے

حضرت بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تواتر الطبقة تواتر الاسناد سے قوی ہے باوجودیکہ اس کی سند نہیں

ہوئی (۴)۔

(۱) (معارف السنن، أقسام التواتر: ۴۵/۱، سعید)۔

(۲) (ایضاً)۔

(۳) (زاد المعاد: ۸۱/۱، فصل فی ختانه صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، مؤسسة الرسالة)۔

(۴) (معارف السنن، کتاب الصلوة، باب رفع الیدین عند الركوع: ۴۶۶/۲، سعید)۔

تواتر العمل والتوارث

”أن يعمل به في كل قرن من عهد صاحب الشريعة إلى يومنا هذا جَم غفير من العاملين حيث يستحيل عادة توافُقهم على الكذب أو الغلط كالمسواك في الوضوء“ (۱)۔

”ابتداء اسلام سے اب تک وہ معمول بہ رہا ہو اور اس پر عمل اتنی بڑی جماعت کر رہی ہو کہ سب کا جھوٹ پر اتفاق عادتہ محال ہو جیسے وضو میں مسواک کرنا وغیرہ“۔

علامہ ابن قیم ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”فهذا الحديث وإن لم يثبت، فاتصال العمل به في سائر الأمصار والأعصار من غير إنكار“
”جب فی العمل بہ“ (۲)۔

تواتر تعامل والتوارث میں سند کی بھی ضرورت نہیں، علامہ ابن قیم فرماتے ہیں: ”ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم للأموات فعلاً وتعليماً، ودعاء الصحابة والتابعين والمسلمين عصراً بعد عصر أكثر من أن يذكر وأشهر من أن ينكر“ (۳)۔

تواتر القدر المشترك

”ماختلف فيه ألفاظ الرواة بأن يروى قوم واحد واقعةً بالفاظ، وقوم آخر بتعبير آخر“ (۴)۔
روایوں کے الفاظ اگرچہ مختلف ہوں لیکن ان سب میں قدر مشترک اشتراک فی الواقعہ پایا جائے،
صحاحات النبى صلى الله عليه وسلم۔

تواتر کا حکم

متواتر کی یہ چار قسمیں ہیں اور تواتر کی کسی بھی قسم کا منکر کافر ہے بشرطیکہ تواتر دینی ہو، ای منکر المتواتر
عن السنن أو منكر متواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم كافر، تواتر دنیوی جیسے وجود بغداد وغیرہ کا منکر کافر

معروف السنن، أقسام التواتر: ۱/۴۵، سعید)۔

کتاب الروح، المسألة الأولى: ۲۲، مکتبہ فاروقیہ پشاور)۔

کتاب الروح، المسألة السادسة عشرة: ۱۵۷، مکتبہ فاروقیہ پشاور)۔

معروف السنن، أقسام التواتر: ۱/۴۵، سعید)۔

نہیں۔ علامہ جلال الدین محلی شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "جاحد المجمع علیہ المعلوم من الدین بالضرورة وهو ما يعرفه الخواص والعوام من غیر قبول للتشکیک فالتحقق بالضروریات کو جوہر الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر کافر قطعاً؛ لأن جموده يستلزم تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ولا یکنہ جاحد المجمع علیہ من غیر الدین کو جوہر بغداد" (۱)۔

"ایسے اجماعی مسئلے کا منکر جسے ہر عام و خاص کے جاننے کی وجہ سے ضروریات کا درجہ حاصل ہو گیا ہو جیسے نماز، روزے کا واجب ہونا، زنا و شراب نوشی کا حرام ہونا، یقینی کافر ہے، کیوں کہ ایسے مسئلے کی تکذیب درحقیقت نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تکذیب ہے، اور جس مسئلے کا تعلق دین سے نہ ہو اگرچہ وہ متفق علیہ ہو اس کا منکر کافر نہیں، جیسے کوئی بغداد کے وجود کا منکر ہو تو اسے کافر نہیں کہیں گے۔"

ضروریات دین کا منکر و مؤول کافر ہے

جس طرح منکر التواتر من الدین کافر ہے اسی طرح مسائل اجماعیہ متواترہ بدیہ ضروریہ کا منکر اور مؤول بھی کافر ہے، ان مسائل میں تاویل بھی کفر سے نہیں بچا سکتی کیوں کہ ضروریات دین میں تاویل کفر ہے، علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "نعم إن التاویل فی ضروریات الدین مردود، والمؤول فیہا کافر کالمکذ عنہا کما حققہ علماء الکلام" (۲)۔

"ضروریات دین میں تاویل کرنا قابل قبول نہیں، لہذا ضروریات دین میں تاویل کرنے والا اسی طرح کافر ہے جس طرح ضروریات دین کا منکر کافر ہے، جیسا کہ علماء کرام نے اسے مفصلاً بیان کیا۔"

علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "البدعة المکفرة فی نفس الأمر ہی إنکار أمر معلوم من الدین ضروریۃ" (۳)۔

(۱) (لم أظفر علی هذا الكتاب ونحوه فی احکام الاحکام للامدی: ۱/۲۵۶، مؤسسة الحلبي، قاهرہ)۔

(۲) (معارف السنن، بیاف فی التسمیة عند الوضوء: ۱/۱۵۷، سعید)۔

(۳) (امعان النظر: ۱۷۹، شاہ ولی اللہ اکادمی، حیدرآباد)۔

”ایسے امر کا انکار جو ضروریات دین میں داخل ہو، ایسی بدعت ہے جو کفر تک پہنچا دیتی ہے۔“

”قد اشتهر أن المتأول لا يكفر وهو على ظاهره وبإطلاقه غير صحيح، فإن المتأول في

ضروریات الدین کافر کما صرح به الخیالی“ (۱)۔

”مشہور ہے کہ تاویل کرنے والا کافر نہیں ہوتا لیکن یہ بات مطلقاً درست نہیں کیوں کہ

ضروریات دین میں تاویل کرنے والا کافر ہوتا ہے جیسا کہ علامہ خیالی نے تصریح کی ہے۔“

یا فر کے کفر سے چشم پوشی جائز نہیں

جس طرح کسی مسلمان کو کافر کہنا حرام اور ناجائز ہے، اسی طرح دین اسلام میں یہ بھی نہیں کہ کافر کے کفر سے

چشم پوشی کی جائے، علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فليس من الدين أن بغض عن كافر كما ليس

به أن يكفر مسلم“ (۲)۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ ”اکفار الملحدين“ میں فرماتے ہیں: جو شخص یقینی کافر کے کفر میں تاویل

کرتے اور اسے کافر قرار نہ دے وہ خود بھی کافر ہے (۳)۔

تکرار سنت بھی کفر ہے

مسئلہ مشہور ہے کہ فرض کا انکار کفر ہے اور واجب کا انکار کفر نہیں، جب واجب کا انکار کفر نہیں تو سنت اور

مستحب کا انکار بدرجہ اولیٰ کفر نہیں ہوگا تو دین میں صرف فرض رہ جائے گا جس کا انکار کفر ہے، حالانکہ مسئلہ اس طرح

نہیں، علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فالصلوة فريضة، وكذلك اعتقاد فرضيتها فرض، وكذلك

حصول علمها فرض، والجهل بها والجحود عنها كفر كما أن السواك سنة نبوية، وحصول علمها

سنة، ولكن الاعتقاد بعد حصول العلم بكونه سنة فرض والجحود كفر“ (۴)۔

”نماز فرض ہے تو نماز کی فرضیت کا عقیدہ رکھنا بھی فرض ہے، اسی طرح نماز کے متعلق

(۱) معارف السنن، باب ماجاء فی کراهة إتيان الحائض: ۱/ ۴۵۸، سعید)۔

(۲) معارف السنن، باب التسمية عند الوضوء: ۱/ ۱۵۷، سعید)۔

(۳) اکفار الملحدين مترجم، ص: ۲۸۳، امدادیہ)۔

(۴) معارف السنن، باب ماجاء فی کراهة إتيان الحائض: ۱/ ۴۵۸، سعید)۔

علم حاصل کرنا بھی فرض ہے، اس سے جاہل اور ناواقف رہنا اور اس کا انکار کفر ہے، جیسا کہ مسواک کرنا سنت نبوی ہے اس کے متعلق علم حاصل کرنا بھی سنت ہے، اس حصول علم کے بعد مسواک کے متعلق سنت ہونے کا عقیدہ رکھنا فرض اور اس کا انکار کفر ہے۔“

اس عبارت سے یہ مسئلہ حل ہو گیا، وہ اس طرح کہ مسواک کرنا اور اس کے مسائل کو حاصل کرنا سنت ہے، جب سنت مسواک کا علم ہو گیا تو پھر اس کے بارے میں سنت کا عقیدہ رکھنا فرض اور اس عقیدہ سنت کا انکار کفر ہے۔ جب سنت کا یہ حال ہے تو واجب کا انکار اس طرح بطریق اولیٰ کفر ہوگا۔ اگر کوئی تعین کا انکار کرے تو یہ کفر نہیں مثلاً کسی حکم کی وجوہیت کا قائل نہیں بلکہ اسے سنت مانتا ہے تو یہ کفر نہیں لیکن اگر وجوہیت یا سنت کی تعین ہو گئی پھر کسی کا انکار کرے تو یہ بے شک کفر میں داخل ہے۔

امام صاحب کا عادل و ثقہ ہونا بھی تواتر سے ثابت ہے

واضح رہے کہ امام صاحب کا عادل ہونا بھی تواتر سے ثابت ہے، اگرچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے نہیں کیوں کہ اس وقت امام صاحب کا وجود بھی نہیں تھا، لیکن بعد کے زمانے سے لے کر اب تک امام صاحب کی عدالت اور ثقہ ہونے پر اتفاق ہے، لہذا جو حضرات امام صاحب پر مختلف قسم کی جرحیں کرتے ہیں ان کی جرح قابل قبول نہیں۔ علامہ تاج الدین سبکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”بل الصواب عندنا أن من ثبت إمامته وعدالته وكثر ما دحوه وندر جار حوه، وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه من تعصب مذهبي أو غيره، فإننا لانتفت إلى الجرح فيه ونعمل فيه بالعدالة، وإلا لو فتحنا هذا الباب وأخذنا بتقديم الجرح على إطلاقه لما سلم أحد من الأئمة، إذ ما من إمام إلا وقد طعن فيه الطاعنون وهلك فيه الهالكون“ (۱)۔

”ہمارے نزدیک صحیح اور درست بات یہ ہے کہ جس کی امامت و عدالت ثابت ہو جائے اور اس

کی مدح کرنے والے زیادہ، جرح کرنے والے کم ہوں اور کوئی قرینہ بھی اس بات پر دلالت کرے کہ اس شخصیت پر جو جرح کی گئی وہ مذہبی تعصب یا کسی اور تعصب کی بناء پر ہے تو ہم اس پر کی گئی جرح کی پرواہ نہیں کرتے بلکہ اسے عادل ہی سمجھتے ہیں، اگر ہم اس جرح کو قبول کر کے یہ دروازہ کھول دیں تو کوئی بھی ایسا نہ ہوگا جو کسی نہ کسی کی جرح میں نہ آیا ہو کیوں کہ ہر امام کے

متعلق جرح کرنے والوں کی جرحیں کیوں اور ناحق جرح کرنے والوں نے اپنی آخرت تباہ کی۔

اور یہ بات اظہر من الشمس ہے، کیوں کہ اگر جرح مطلق کا اعتبار کیا جائے تو پھر کوئی بھی محفوظ نہیں رہے گا، یہ حاتم اور ابو زرہ نے امام بخاری کے بارے میں کہا کہ یہ پکا بدعتی ہے، امام مالک کے بارے میں کہا گیا کہ سالوں مسجد نبوی میں نماز پڑھنے نہیں آیا اور امام بنامینا ہے، امام شافعی کے متعلق کہا گیا کہ ایسا گستاخ کہ صحابہ کے بارے میں کہتا ہے ”ہم رجال ونحن رجال“ امام کیسے ہو سکتا ہے؟ خود امام صاحب پر لگائے گئے الزامات کی فہرست بہت طویل ہے، اسی لئے جرح علی الاطلاق معتبر نہیں۔

”میزان الاعتدال“ میں امام صاحب کے متعلق جو لکھا گیا غیر مقلدین اس سے استدلال کرتے ہیں کہ امام صاحب مجروح ہیں، حالانکہ ”میزان الاعتدال“ میں امام صاحب کے متعلق جرح معاندین کی دسیسہ کاری ہے، کیوں کہ علامہ ذہبی نے ”میزان الاعتدال“ کے مقدمے میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ جن کی امامت اور عدالت پر تحقیق ہے ان پر میں جرح نہیں کروں گا۔ جیسا کہ ائمہ اربعہ:

”وكذا لا اذكر في كتابي من الأئمة المتبوعين في الفروع مثل أبي حنيفة والشافعي

والبخاری“ (۱)۔

علامہ عبد الفتاح ابو غدة نے ”الرفع والتكميل“ (۲) کی تعلیق اور علامہ ظفر احمد عثمانی نے ”قواعد فی علوم

حدیث“ (۳) میں اسے تفصیل سے ذکر کیا اور اس دسیسہ کاری کی نشاندہی کی ہے۔

زيادة بأخبار الاحاد على كتاب الله لا تجوز

یہ حنفیہ کی مشہور تعبیر ہے، اس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ جب کتاب اللہ سے کسی چیز کا عموم اور اطلاق سمجھا جائے تو اسے خبر واحد کے ذریعے مقید کرنا جائز نہیں۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حنفیہ نے خبر واحد کو ملغی قرار دیا اور قابل عمل نہیں سمجھا۔ اکثر حضرات اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ گویا حنفیہ نے احادیث کے ایک بہت بڑے ذخیرے کو ملغی قرار دیا۔

۱۔ میزان الاعتدال: ۲/۱، عیسیٰ البابی الحلبي مضمّن۔

۲۔ الرفع والتكميل: ۱۰۰-۱۰۴، دار البنان، بیروت۔

۳۔ قواعد فی العلوم الحديث: ۱۲۹-۱۲۰، ادارة القرآن کراچی۔

مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس مسئلے میں تعبیر کی ظنی واقع ہوئی، اسی لئے تعبیر کا مفہوم و مراد بھی بھینک ہے، اصل بات یہ ہے کہ قرآن اول تا آخر قطعی الثبوت ہے لیکن دلالت کے اعتبار سے بعض آیات ایسی ہیں جو قطعی الدلالت نہیں، لہذا جو چیز قرآن سے بطور فرض ثابت ہے اس کا مدلول قطعی ہے، اس کے لئے خبر واحد سے کسی چیز کو بطور شرط یا رکن ثابت کرنا جائز نہیں، البتہ خبر واحد سے اس کے لئے وجوب ثابت کر سکتے ہیں۔ یعنی ایک حکم قطعاً ثابت ہے اس کے لئے خبر واحد سے کسی چیز کو بطور وجوب ثابت کر سکتے ہیں بطور شرط یا رکن ثابت نہیں کر سکتے (۱)۔

مثلاً: قرآن میں ہے ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصْلَى﴾ [الأعلى: ۱۵]۔ اس آیت سے تکبیر تحریمہ کا ثبوت ہے اور یہ مطلق ہے اور مطلق کا دائرہ وسیع ہوتا ہے، لہذا اگرچہ تحریمہ کا ثبوت تو ہے لیکن لفظ ”اللہ اکبر“ کو خبر واحد کے ذریعے فرض قرار دینا جائز نہیں لٰن المطلق بجری علی إطلاقہ اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر واحد ظنی ہے، جو چیز اس سے ثابت ہوگی تو وہ بھی ظنی ہوگی تو زیادۃ علی کتاب اللہ فی درجۃ القطعیات باقی نہیں رہے گی، لہذا حنفیہ اس صورت میں نہ تو زیادۃ علی کتاب اللہ فی درجۃ القطعیات کے قائل ہیں اور نہ ہی خبر واحد کو ملغی قرار دیتے ہیں بلکہ وہ خبر واحد سے وجوب ثابت کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ما ثبت من القرآن من أمر قطعاً فی درجۃ الفرض لا نزید علیہ فی درجۃ الفرض بل فی درجۃ الوجوب والسنة۔ لہذا حنفیہ پر الزام لگانا کہ وہ اخبار آحاد کو ملغی قرار دے کر احادیث کے ذخیرے کو چھوڑ دیتے ہیں درست نہیں۔

احکام ستہ کا اثبات

قرآن مکمل طور پر قطعی الثبوت ہے، البتہ قطعی الدلالت میں تفصیل ہے، بعض آیات قطعی الدلالت ہیں اور بعض ظنی الدلالت ہیں (قطعی الدلالت کا مطلب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر صرف وہی احتمال ہو اس کے علاوہ کوئی احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو)۔ قرآن کی جو آیات قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہوں، اسی طرح جو اخبار متواترہ قطعی الدلالت ہوں ان سے فی جانب الاثبات وہی جانب الامر فرض ثابت ہوگا اور فی جانب النہی حرمت کا ثبوت ہوگا، یعنی قطعی الثبوت و قطعی الدلالت سے فرضیت اور حرمت کا ثبوت ہوتا ہے۔

ظنی الثبوت و قطعی الدلالت (دلیل کی دلالت مدلول پر قطعی ہو لیکن اس دلیل کا ثبوت ظنی ہو، مثلاً ایسی اخبار

آحاد جو قطعی الدلالة ہوں۔

قطعی الثبوت ظنی الدلالات ان دونوں قسموں سے جانب اثبات میں واجب اور سنت ثابت ہوگی اور جانب نفی میں مکروہ تحریمی کا ثبوت ہوگا۔

ظنی الثبوت و ظنی الدلالات (دال اور مدلول دونوں ظنی ہوں) اس وقت جانب اثبات میں مدب و استحباب اور جانب نفی میں مکروہ تنزیہی کا ثبوت ہوگا (۱)۔

فائدہ: غیر مقلدین اگرچہ بحث و مباحثہ بڑے زور شور سے کرتے ہیں لیکن تمنا زرع فیہ کی شرعی حیثیت متعین نہیں کرتے، لہذا جب بھی ان سے بحث کرنی پڑے تو پہلے اس مسئلے کا شرعی درجہ متعین کروائیں، وہ کہیں گے کہ حکم کا شرعی درجہ متعین کرنا مجتہد کا کام ہے، مجتہد کہے گا کہ ﴿اقیموا الصلوٰۃ﴾ [البقرہ: ۴۳]۔ اس امر کا مدلول فرضیت ہے اور ﴿وإذا حلتم فاصطادوا﴾ [المائدہ: ۲]۔ اس امر کا مدلول استحباب ہے اور ﴿ومن الليل فتهجد﴾ [بنی اسرائیل: ۷۹]۔ اس امر کا مدلول فرض واجب نہیں۔ تو ان سے کہا جائے گا کہ تقلید اسی کا نام ہے کہ مجتہد کی خدا داد صلاحیتوں کے پیش نظر اس سے ہم بقویٰ پر اعتماد کرتے ہوئے احکام شرع کی تشریح و توضیح میں اس کی تحقیق کو قبول کیا جائے۔

حدیث صحیح کی صورتیں

صحیح لذا یہ کی ایک مشہور تعریف ہے: ”ما ثبت بنقل عدل تام الضبط متصل السند غیر معلول ولا تاذ لیکن علامہ انور شاہ کشمیری نے حدیث صحیح کی چار صورتیں بیان کی ہیں (۲)۔

۱- ”ما کان رواۃ عدولاً ثقات أصحاب ضبط و اتقان ثم مع هذا ساعده تعامل السلف“۔

”جس حدیث کے رواۃ عادل و ثقہ، مضبوط و قوی حافظے والے ہوں، اس کے ساتھ

ساتھ سلف کا تعامل بھی اس کی تائید کرے۔“

۲- ”ما صححه إمام من أئمة الحديث صراحة“۔ ”ائمہ حدیث میں سے کوئی صراحۃً اس کی تصحیح کرے۔“

۳- ”ما أخرجه من التزم الصحة في كتابه كالصحيح لابن خزيمة وابن السكن وابن حبان

في عنوانه وغيرهم في صحاحهم، وكان السائل في ”الصغرى“ فكل حديث أخرجه أحد هؤلاء

معارف السنن، باب ما جاء أن مفتاح الصلوٰۃ الطہور: ۵۹/۱، سعید۔

معارف السنن، باب ما جاء في فضل الطہور: ۵۴/۱-۵۵، سعید۔

الأعلام فى كتبهم التى اشترطوا على أنفسهم رواية الصحيح فيها يكون صحيحاً، وإن لم يصرحوا خاصة على صحته، نعم هناك مراتب بعضها فوق بعض“

”جس حدیث کی تخریج ان محدثین نے کی ہو جنہوں نے اپنی کتابوں میں صحیح احادیث نقل کرنے کا التزام کیا ہے، جیسے صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن السکن، صحیح ابن حبان اور نسائی وغیرہ، یہ حضرات اگر کسی حدیث کی تخریج اپنی ان کتابوں میں کریں جن میں انہوں نے صحیح احادیث ہی نقل کرنے کی شرط لگائی تو وہ حدیث صحیح شمار ہوگی، اگرچہ صراحۃً یہ اس پر صحیح کا حکم نہ لگائیں، البتہ باوجود صحت کے ان احادیث میں مختلف درجات ہوں گے۔“

ایسی بات بھی نہیں کہ ان کتابوں کی ہر روایت صحیح اور جرح سے خالی ہو کیوں کہ ابن خزیمہ نے سینے پر ہاتھ باندھنے والی روایت کی تخریج کی ہے جو کہ محروح ہے، علامہ ابن قیم نے ”بدائع الفوائد“ میں اس کی خوب خبر لی ہے۔

۴- ”ما كان سالماً عن الجرح بالشذوذ والنكارة وبيرويه ثقات“۔

جو حدیث شذوذ و نکارت کی جرح سے محفوظ ہو اور اس کے روات بھی ثقہ ہوں۔

صحیح لذاتہ، بغیرہ، حسن لذاتہ، بغیرہ پر اشکال

صحیح لذاتہ، صحیح بغیرہ، حسن لذاتہ، حسن بغیرہ یہ تقسیم سب سے پہلے علامہ خطابی نے کی: ”وَأول من قسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف هو الخطابي صاحب ”المعالم“ كما قبل والله أعلم۔“

باقی محدثین کے ہاں صرف دو قسمیں تھیں: صحیح اور ضعیف، اسی لئے حافظ ابن کثیر نے ”الباعث الحثيث“ میں علامہ خطابی کی تقسیم پر اشکال کیا کہ صحیح سے آپ کی کیا مراد ہے؟ صحیح فی نفس الامر یا صحیح نظراً إلى اصطلاح المحدثين، اگر صحیح فی نفس الامر مراد ہو تو وہ چار نہیں بلکہ صرف ایک ہے اور اگر محدثین کی اصطلاح کے اعتبار سے صحیح مراد ہے تو وہ چار میں منحصر نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہیں (۱)۔

امام صاحب کی احادیث ثنائیات سے کم نہیں

حدیث کی سند میں جتنے کم واسطے ہوں گے اس کی صحت اتنی ہی قوی ہوگی اور جتنے واسطے زیادہ ہوں گے اور سند لمبی ہوگی اتنا ہی صحت حدیث میں فرق پڑے گا، کیوں کہ اس میں احتمالات زیادہ ہوں گے۔ انہی کم وسائط والی

(۱) (الباعث الحثيث، الأول الصحيح، تقسيم الحديث إلى أنواعه صحة وضعفاً: ۱۷، دار التراث القاهرة)۔

حدیث میں سے امام بخاری کی ثلاثیات اور امام مالک کی ثنائیات ہیں، جب کہ امام صاحب کی وحدانیات ہیں۔ علامہ رحمہ اللہ نے پوری سندھی فرماتے ہیں: "فکلما کثرت الوسائط وطال السند، کثرت مظان التجويز أی: تجویز احطاً، و کثرتا قلت أی الوسائط منه قلت أی: المظان، منها الثلاثیات للبخاری وغيره، والثنائیات للموطأ والإمام مالک، والوحدان فی حدیث الإمام" (۱)۔

أقول: ولو سلم بأنه ليست له وحدان فلا يحرم من الثنائيات.

جب امام صاحب کی احادیث کا حال یہ ہے کہ وہ ثنائیات سے کم نہیں ہیں تو اگر بعد میں کوئی مجروح راوی اس میں آجائے تو اس مجروح راوی کی وجہ سے امام صاحب کے اجتہاد پر کیا اثر پڑے گا؟ امام صاحب خود مجتہد و حافظ ہیں انہوں نے سند میں مجروح راوی کے شامل ہونے سے قبل حدیث سے استدلال کیا، بعد میں کثرت وسائط کی وجہ سے سند مجروح ہوئی، لہذا امام صاحب کے استدلال کے بعد ظاہر ہونے والی جرح سے امام صاحب کے استدلال کو صحیح قرار دینا کہاں کا انصاف ہے؟ (۲)

معان النظر: ۲۱۷، شاہ ولی اللہ اکادمی حیدر آباد۔

مولانا امین اللہ پشاوری صاحب اس عبارت کے متعلق، ص: (۱۳۶-۱۳۷) پر لکھتے ہیں: ہم پوچھتے ہیں کہ کہاں ہیں وہ وحدان ثنائیات؟ پھر علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کی عبارت سے یہ بات ثابت کی کہ محدثین کا مذہب عام مسائل میں فقہ حنفی سے بہتر ہے۔

جواب یہ ہے کہ عدم وجدان وعدم اطلاع کسی چیز کی نفی کو مستلزم نہیں۔ بدیہی ہی بات ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ جن کی پیدائش ۲۵۵ھ میں اور ان کا انتقال ۲۵۵ھ میں ہوا جب ان کے پاس کچھ ثلاثیات موجود ہیں تو امام صاحب رحمہ اللہ جن کی پیدائش ۳۲۰ھ میں ہوئی ان کے پاس تو بطریق اولی ثلاثیات بلکہ ثنائیات وحدانیات بھی ہیں۔ عدم روایت عدم سماع کو مستلزم نہیں۔ علاوہ اس بات پر محدثین: احناف وشافعیہ مثل علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے ان احادیث کی فہرست شمار کردی جنہیں امام صاحب نے مستحبابہ کرام سے منا۔ اگرچہ بعض محدثین کو بعض روایات کے متعلق کچھ تحفظات ہیں، لیکن یہ ان کی تحقیق ہے کوئی قرآن نہیں۔ تحقیق کے مطابق وہ روایات صحیح ہیں۔

علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کی جس عبارت کی وجہ سے مولانا نے محدثین کا مذہب و طریقہ فقہ حنفی کے مقابلے میں بہتر ثابت کرنے کی کوشش کی وہ علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کی رائے ہے کہ کوئی قرآن نہیں جس کا الزام باقی سب کو دیا جائے۔ البتہ علامہ لکھنوی اگر کہیں فقہ حنفی کو بہتر طریقے پر ترجیح دیں تو ان کے خلاف یہ عبارت بطور الزام پیش کی جاسکتی ہے۔

مجتہد محدثین کی شرائط کا پابند نہیں ہوتا

حدیث کی صحت اور ضعف کے فیصلے میں محدثین شرائط کے پابند ہوتے ہیں کہ صحیح حدیث وہ ہے جس کا راوی عادل ثقہ، تام الضبط ہو اور وہ حدیث معلل اور شاذ نہ ہو، لیکن مجتہدان شرائط کا پابند نہیں ہوتا، علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”أما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه فلا يرجع إلا إلى رأي نفسه“ (۱)۔

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”أما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي خبر الراوي فلا يرجع إلا إلى رأي نفسه“ (۲)۔ مجتہد پابند شرائط نہیں، ورنہ وہ مجتہد کیسے بنا؟ دراصل صحت وضعف حدیث کے فیصلے میں مجتہد کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے اور وہ اپنے اجتہاد سے کام لیتا ہے۔

علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قال العراقي: وأما السلامة من الشذوذ والعلّة فقال ابن دقيق العيد في ”الاعتراح“: إن أصحاب الحديث زادوا ذلك [غير معلل ولا شاذ] في حد الصحيح: قال: وفيه نظر على نظر الفقهاء والأصوليين؛ فإن كثيراً من العلل التي يعلل بها المحدثون لا تجرى على أصول الفقهاء“ (۳)۔

”علامہ عراقی فرماتے ہیں: محدثین نے صحیح حدیث کی تعریف میں جو شرط لگائی کہ وہ شاذ بھی نہ ہو اور علت خفیہ سے بھی خالی ہو، اس کے متعلق علامہ ابن دقیق العید ”اعتراح“ میں فرماتے ہیں کہ محدثین نے [غیر معلل ولا شاذ] کی زیادتی کی اور یہ زیادتی فقہاء و اصولیین کے ہاں درست نہیں کیوں کہ کئی علتیں ایسی ہیں جن کی بناء پر محدثین حدیث کو معلول قرار دیتے ہیں لیکن وہ فقہاء کے اصول کے پیش نظر درست نہیں۔“

حدیث صحیح کی تعریف میں نفی شذوذ کی شرط ائمہ سے منقول نہیں

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ولم أرمع ذلك عن أحد من الأئمة اشتراط نفی

(۱) (إمعان النظر: ۶۳، شاہ ولی اللہ اکادمی حیدرآباد)۔

(۲) (فتح القدیر، کتاب الصلوٰۃ، باب التوافل: ۴۴۵/۱، مصطفى البابی الحلبي مصر)۔

(۳) (إمعان النظر: ۴۴-۴۵، خضر الأماني: ۱۰۶، مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب)۔

مسند المعبر عنہ (المسحاة) (۱۰)۔ نفی شذوذ کی شرط صرف محدثین نے لگائی ہے کسی فقیہ نے نہیں لگائی۔

تسل کی شرط محدثین کے نزدیک ہے

علامہ عبدالحی کھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "أحد! أي ذكر اتصال المسند في تعريف الصحيح بناءً على أنه مذهب أكثر المحققين، وإلا فمعزل القرون الثلاثة عند فقهاء الحنفية حجة، وكذا معزل حجة عند مالك والكوفيين" (۲)۔

حدیث صحیح کی تعریف میں اتصال سند کی شرط لگانا اکثر محدثین کے مذہب کے مطابق ہے، ورنہ قرون میں مر اسل بھی فقہائے حنفیہ کے ہاں حجت ہیں، اسی طرح امام مالک و کوفین بھی مرسل کو حجت مانتے ہیں۔

مرسل علی الاطلاق حجت نہیں

مر اسل کے بارے میں مشہور ہے کہ مر اسل حنفیہ کے ہاں حجت ہیں، یہ علی الاطلاق درست نہیں بلکہ یہ اس حجت ہے جب دوسرے نصوص نہ ہوں۔

مرسل کا حنفیہ کے نزدیک ضعیف حدیث بھی قیاس پر رائج ہے۔ علامہ عبدالحی کھنوی فرماتے ہیں: "وذكر حرم الإجماع على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده [عند أبي حنيفة] أولى من غيره ولفيلاس" (۳)۔

"ابن حزم نے اجماع نقل کیا کہ امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث رائے

اور قیاس سے بہتر ہے۔"

کتنی عجیب بات ہے کہ امام صاحب جو کہ مجتہد مطلق ہیں اور ان کے مجتہد ہونے پر اجماع ہے، انہیں محدثین نے کچھ پابند بنایا جائے کہ ان کا جو استدلال محدثین کی شرائط پر پورا اترے وہ معتبر ورنہ قابل رد! اس سے بڑھ کر یہ کہ محدثین امام صاحب پر جرح کریں، یا تعجب!

۱۔ (امانی: ۱۰۹، مکتبۃ المطبعات الاسلامیہ حلب)۔

۲۔ (امانی: ۱۱۰، مکتبۃ المطبعات الاسلامیہ حلب)۔

۳۔ (امانی: ۱۹۵، مکتبۃ المطبعات الاسلامیہ حلب)۔

نقل امامِ صحت کی دلیل ہے

جب کوئی امام کسی حدیث کو نقل کرتا ہے تو اس کا اس حدیث کو نقل کرنا خود اس حدیث کے صحیح ہونے کی علامت ہے۔ علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ومنها المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقنين بأن يكون رجال إسناده الأئمة، لا يزال يرويه إمام عن إمام (۱)۔“

”احادیث صحیحہ میں سے وہ حدیث بھی ہے جس کے رواۃ میں قوی الحفظ و بیدار مقرر ائمہ کی قطار ہو، مثلاً اس کی سند میں امام ہوں، ایک امام دوسرے امام سے نقل کر رہا ہوں۔“

استدلال مجتہدِ صحت کی علامت ہے

استدلال مجتہدِ صحت خود اس حدیث کے صحیح ہونے کی دلیل ہے: ”المجتهد إذا استدل بحديث كان تصحيحاً له“ (۲)۔

”وقال أبو الحسن بن الحصار في تقريب المدارك على مؤطا إمام مالك: قد يعلم المقري صحة الحديث إذا لم يكن في سنده كذاب بموافقة الآية من كتاب الله أو بعض أصول الشريعة، فيجمله ذلك على قبوله والعمل به“ (۳)۔

”ابو الحسن حصار فرماتے ہیں: جب حدیث کی سند میں کوئی کذاب راوی نہ ہو تو بسا اوقات کسی آیت یا شریعت کے کسی اصول سے موافقت کی بنا پر فقیہ اس حدیث کی صحت پر مطلع ہو جاتا ہے اور یہی بات اسے حدیث قبول کرنے اور اس کے مقتضاء پر عمل کرنے پر ابھارتی ہے۔“

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قلت إذا لم يكن في الباب غير ذلك الحديث أو تعرض للاحتجاج به في فنياء أو حكمه أو استشهاده عند العمل بمقتضاه“ (۴)۔

(۱) (إمعان النظر: ۳۹، شاہ ولی اللہ اکادمی حیدر آباد)۔

(۲) (تحریر ابن ہمام بحوالہ أصول الدین مجلس نشریات اسلام)۔

(۳) (مقدمة إعلال السنن، الفصل الثاني في بيان ما يتعلق بالنصحيح والتحسين: ۳۴، إدارہ قرآن)۔

(۴) (الباعث الحثيث، النوع الثالث والعشرون، معرفة من نقيل روايته ومن لا نقيل: ۸۰، دار التراث القاهرة)۔

یعنی متکلم فیہ حدیث پر اگر مجتہد کا عمل ہے تو وہ صحیح شمار ہوگی، بشرطیکہ اس کے مقابلے میں کوئی اور صحیح اور قوی حدیث موجود نہ ہو، لہذا فقہاء کا کسی حدیث پر عمل صحت حدیث کی علامت ہے، کیوں کہ حدیث پر عمل کو فقیہ متعین کرتا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اس پر عمل کرو، اس سے سلیت ثابت ہوتی ہے اور اس سے وجوب وغیرہ۔

عدم استدلال عدم صحت پر دال ہے

”امعان النظر“ میں قاعدہ ذکر کیا ہے کہ ”کوئی حدیث صحیح ہو باوجود صحیح ہونے کے اس سے کسی نے استدلال نہ کیا ہو تو یہ اس حدیث کے صحیح نہ ہونے کی دلیل ہے۔“ ”لو كان الحديث صحيحاً لكنه لم ينتقل اليه دل عليه أنه ليس بصحيح في نفس الأمر“ (۱)۔

”قال ابن عبد البر في الاستذكار“: لما حكى عن الترمذی أن البخاری صحح حدیث حجر هو الطهور ماؤه والحل ميتته، وأهل الحديث لا يصححون مثل إسناده لكن الحديث عندي صحيح: لأن العلماء تلقوه بالقبول“ (۲)۔

”ابن عبد البر“ استذکار“ میں حدیث: ”هو الطهور ماؤه والحل ميتته“ کے متعلق فرماتے ہیں: محدثین نے حدیث کو صحیح قرار نہیں دیتے لیکن امام بخاری اسے صحیح کہتے ہیں اور حدیث کو صحیح شمار کیا جاتا ہے تو امام صاحب کا کسی حدیث کو صحیح قرار دینا بطریق اولیٰ صحت حدیث پر دال ہوگا۔ ایک محدث اپنے علم و ملکہ اور خداداد صلاحیتوں کے بل بوتے پر دیگر محدثین کی مخالفت کر سکتا ہے، تو ایسا مجتہد جس کے اجتہاد پر اجماع ہے اور وہ حدیث و اصول حدیث، فقہ و فہم، تفسیر و اصول تفسیر، بلاغت و معانی، بدیع کلام وغیرہ پر قدرت کاملہ رکھتا ہے وہ اگر محدثین کی مخالفت کرے تو اس کی حدیث سے استدلال کرے جو محدثین کے ہاں صحیح نہ ہو تو وہاں بھی اس بات کو تسلیم کرنا چاہیے نہ کہ اس امام کا اجماع لا جائے۔

تسلیم بالقبول کی حیثیت

تسلیم بالقبول کی وجہ سے ایسی احادیث بھی صحت کا درجہ پالیتی ہیں جنہیں محدثین صحیح شمار نہیں کرتے، جیسا کہ

عبارت بالا میں گزرا، اسی طرح علامہ اکرم سندھی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں: ”وہذا التلخیص وحده أقوى فی إضاحہ البعد من مجرد كثرة الطرق المقاصرة عن التواتر“ (۱)۔ تلقی بالقبول علم یقینی کا فائدہ میں ان کثرت طرق سے زیادہ قوی ہے بقوۃ ترکب نہ پہنچے ہوں۔

علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ فرماتے ہیں: ”وفورہ من أسسہا عقل لا یصر بعد تلقی بالقبول“ (۲)۔ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ تلقی بالقبول کے بارے میں فرماتے ہیں: ”ثم وقفت بعد هذا علی کلام لشیخنا العلامة بن تیمیہ أنه نقل النقطع بالحديث الذي تلقته الأمة بالقبول عن جماعات من الأئمة، منهم القاضي عبد الوهاب المالکی والشيخ أبو حامد الاسفرائینی والقاضي أبو الطیب الطبري والشيخ أبو إسحق الشيرازي من الشافعية، وابن حامد وأبو يعقوب ابن الفراء وأبو الخطاب وابن الزاغوني وأما من الحنابلة، وشمس الأئمة السرخسي من الحنفية، قال: وهو قول أكثر أهل الكلام من الأشعرية وغيرهم كآبي أسحق الاسفرائینی وابن فورک وقال: وهو مذهب أهل الحديث قائمة ومذهب السلف عامة، وهو معنى ما ذكره ابن الصلاح مستنبطاً فوافق فيه هؤلاء الأئمة“ (۳)۔

”علامہ ابن تیمیہ کا ایک مضمون میری نظر سے گزرا، جس میں انہوں نے ائمہ کی ایک بڑی جماعت سے نقل کیا کہ جب کسی حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے، مجملہ ان علماء کے شوافع میں سے قاضی عبد الوہاب مالکی، شیخ ابو حامد اسفرائینی، قاضی ابو الطیب طبری، شیخ ابوالحسن شیرازی، حنابلہ میں سے ابن حامد، ابویعلیٰ، ابن الفراء، ابو الخطاب، ابن زاغونی وغیرہ ہیں، احناف میں شمس الائمہ سرخسی کا بھی یہی مذہب ہے کہ جس حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہو وہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے۔

پھر فرمایا: اہل کلام میں سے اکثر اشاعرہ جیسے ابوالحسن اسفرائینی، ابن فورک وغیرہ کا بھی یہی مذہب ہے، مزید یہ کہ تمام محدثین اور سلف کا بھی یہی مذہب ہے۔ یہ وہی بات ہے جسے ابن

(۱) (إمعان النظر: ۳۴، شاہ ولی اللہ اکتادمی حیدرآباد)۔

(۲) (فتح القدیر، کتاب الطلاق، باب تعویض الطالق، فصل فی الاحیاء: ۸۰، مسند حاکم الحدیث: ۱۰۰)۔

(۳) (البیاعۃ الحدیث، فیصل النوع الثانی: الحسن: ۲۹-۳۰، دار التراث بیروت)۔

صالح نے بطور استنباط بیان کیا اور ان ائمہ کی موافقت کی۔

علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "قال السخاوی فی شرح الألفية: إذا تلقت الأمة الضعيف ممنوع يغسل به على الصحيح حتى أنه ينزل منزلة التواتر في أنه ينسخ المقطوع به، ولهذا قال الشافعي في حديث "لا وصية لوارث": إنه لا يثبت أهل الحديث ولكن العامة تلقت بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخاً للوصية" (۱)۔

"علامہ سخاوی "شرح الألفية" میں فرماتے ہیں: جب امت کسی ضعیف حدیث کو تلقی بالقبول سے نوازے تو اس ضعیف حدیث پر بھی صحیح حدیث کی طرح عمل کیا جاتا ہے۔ بسا اوقات تو اسے تواتر کا مرتبہ دے کر اس سے قطعیات کو منسوخ کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے حدیث "لا وصية لوارث" کے متعلق فرمایا: محدثین اس حدیث کو معتبر قرار نہیں دیتے لیکن امت نے اسے تلقی بالقبول کا درجہ دیا اور اسے آیت وصیت کے لئے ناسخ قرار دیا۔"

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"لكنه [أي الإمام أحمد] احتج رحمه الله بالضعيف حيث لم يكن في الباب غيره، وتبعه غيره، وقدماه على الرأي والقياس، ويقال عن أبي حنيفة أيضاً ذلك۔

وإن الشافعي يحتج بالمرسل إذا لم يجد غيره، وكذا إذا تلقت الأمة الضعيف بالقبول يعمل على الصحيح حتى أنه ينزل منزلة التواتر في أنه ينسخ المقطوع به ولهذا قال الشافعي في حديث "لا وصية لوارث": إنه لا يثبت أهل الحديث، ولكن العامة تلقت بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخاً لآية الوصية، أو كان في موضع احتياط" (۲)۔

"امام احمد کو اگر کسی مسئلہ میں کوئی (صحیح) حدیث نہ ملے تو وہ ضعیف حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں، امام ابو داؤد کا بھی یہی طریقہ کار ہے، نہ ہر دو حضرات ضعیف حدیث کو رائے اور قیاس پر مقدم رکھتے ہیں، امام صاحب کے بارے میں بھی اس طرح کہا گیا (کہ وہ ضعیف

حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔

امام شافعی کو اگر کوئی اور دلیل نہ ملے تو وہ حدیث مرسل سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ نیز اگر ضعیف حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو اس پر بھی حدیث صحیح کی طرح عمل کیا جائے گا، بسا اوقات اسے تواتر کے مرتبے میں قرار دیکر قطعیات کو بھی منسوخ کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے امام شافعی نے حدیث ”وارث کے لئے وصیت جائز نہیں“ کے بارے میں فرمایا: محدثین اس حدیث کو معتبر قرار نہیں دیتے لیکن امت نے اسے تلقی بالقبول کا درجہ دیا اور اسے آیت وصیت کے لئے ناسخ قرار دیا۔ اسی طرح ضعیف حدیث موضع احتیاط میں بھی قابل قبول ہوتی ہے۔

قال العلامة السيوطي رحمه الله: "إن الحسن إذا روي من غير وجه ارتقى من درجة الحسن إلى منزلة الصحة.... وكذا ما اعتضد بتلقي العلماء له بالقبول. قال بعضهم: يحكم للحديث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول وإن لم يكن له إسناد صحيح.

قال ابن عبد البر في "الاستذكار" لما حكى عن أنترمذي: أن البخاري صحيح حديث البحر "هو الطهور ماؤه": وأهل الحديث لا يصححون مثل إسناده، لكن الحديث عندي صحيح: لأن العلماء تلقوه بالقبول.

وقال في "التمهيد": روى جابر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم "الدنيا أربعة وعشرون قيراطا" قال: وفي قول جماعة العلماء وإجماع الناس على معناه غنى عن الإسناد فيه. وقال الأستاذ أبو إسحق الإسفرائيني: تعرف صحة الحديث إذا اشتهر عند أئمة الحديث بغير تكبير منهم.

وقال أيوب الحسن بن الحصار في "تقريب المدارك" على مؤطا مالك: "قد يعلم الفقيه صحة الحديث إذا لم يكن في سنده كذاب بموافقة آية من كتاب الله أو بعض أصول الشريعة فيحتمل ذلك على قبوله والعمل به" (۱).

"حدیث حسن جب کئی طرق سے مروی ہو تو وہ حدیث صحیح کے درجے تک جا پہنچی ہے..... اسی طرح جس حدیث کو تواتر

قبول حاصل ہو وہ بھی صحیح (غیرہ) کے درجے میں ہوتی ہے۔ بعض محدثین کہتے ہیں: اگر حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہو تو اسکی صحت کا فیصلہ کیا جائے گا اگرچہ اسکی سند صحیح نہ ہو۔

علامہ ابن عبد البر نے حدیث ”هو الطهور ماؤه“ (اسی یعنی سمندر کا پانی تو پاک ہے) کے متعلق فرمایا: محدثین اس طرح کی اسناد کو صحیح قرار نہیں دیتے لیکن میرے نزدیک حدیث درست ہے کہ اسے علماء کے ہاں تلقی بالقبول حاصل ہے۔ ”تمہید“ میں ایک اور حدیث کے متعلق فرمایا: علماء کی جماعت اور اس کے معنی (کے صحیح ہونے) پر اجماع وجہ سے سند کو دیکھنے کی ضرورت نہیں۔

ابو الخلیف اسرافانی فرماتے ہیں: محدثین میں جو حدیث مشہور ہو اور اسپر تکثیر نہ ہو تو وہ صحت حدیث کی علامت ہے۔ ابو الحسن دھارمائی فرماتے ہیں: حدیث کی سند میں اگر کوئی کذاب نہ ہو اور وہ قرآن یا شریعت کے اصول کے موافق ہو اگرچہ اسکی سند ضعیف ہو لیکن (فقہ اپنے فقہی ذوق کی بنا پر اس حدیث کی صحت پر مطلع ہو جاتا ہے، اور یہی فقہی حکم اسے اس حدیث کے قبول کرنے اور اسپر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے ”زاد المعاد“ میں کئی احادیث کے متعلق فرمایا: اگرچہ سند ضعیف ہے، لیکن عمل صحت اس پر ہے، مثلاً: ”وهذا وإن كان لا يصح فالعمل عليه“ (۱)۔ ”هذا وإن كان إسناده وما قبله ضعيفا“ (۲)۔

ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”وهذا إسناده متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أهل العلم نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”لا وصية لوارث“..... وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة إسناده ولكن لما تلقفتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك ثبت معاذ لما اختجوا به جميعاً، غنوا عن طلب الإسناد له“ (۳)۔

”یہ سند متصل ہے اور اس کے راوی بھی ثقہ ہیں، مزید یہ کہ اہل علم کی ایک جماعت

نے اس حدیث کو نقل کیا اور قابل استدلال سمجھا، ان امور کی وجہ سے ہم یہی سمجھتے ہیں کہ یہ حدیث ان کے ہاں صحیح ہے (اگر صحیح نہ ہوتی تو اسے کیونکر نقل کرتے) جیسا کہ علماء امت کی نقل و استدلال فی بناء پر ہم "لا وصیۃ لوارث" کو صحیح قرار دیتے ہیں۔

یہ احادیث اگرچہ سند اس پائے کی نہیں لیکن جب جماعت و جماعت سے منقول ہوتی چلی آ رہی ہے تو اسی سمت کی وجہ سے ان کی سندوں میں بحث کی چنداں ضرورت نہیں، اسی طرح حدیث معاذ کا حال ہے۔ جب علماء کی ایک جماعت اس سے استدلال کرتی ہے تو سند پر خاص بحث کی ضرورت نہیں۔

"کتاب الروح" میں ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ہذا حدیث ثابت مشہور"

مستفیض صحیحہ جماعۃ من العساکر، ولا نعم أحد من أئمة الحديث طعن فيه بل روي في كتبہ وتلقوه بالقبول، وجعلہ أصلاً من أصول الدين في عذاب القبر ونعيمه" (۱)۔

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ بعض احادیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "فأشار بذلك إلى أن"

الحديث اعتقد بقول أهل العلم، وقد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث قول أهل العلم به، وإن لم يكن له إسناده يعتمد على مثله" (۲)۔

"کئی محدثین نے صراحت کی ہے کہ اہل علم کا کسی حدیث کے متفقہاً پر عمل کرنا صحت

حدیث کی دلیل ہے اگرچہ اسکی سند قابل اعتماد نہ ہو۔"

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: "وقال الترمذی: قد رأى ابن المبارك وغيره صلاة التيسيح، وذكر

الفضل فيه، وقال البيهقي: كان عبد الله بن المبارك بصلبها، وتداوله الصالحون، وفي ذلك تقرير للحديث المرفوع" (۳)۔

"امام ترمذی فرماتے ہیں: عبد اللہ بن مبارک وغیرہ صلاۃ تسبیح کے قائل ہیں اور انہوں نے

(۱) "باب الروح، المسألة السادسة: ۶۵، مکتبہ فاروقیہ پشاور)۔

(۲) (التعقیبات علی الموضوعات، باب الصلوۃ، ص: ۱۲، المکتبۃ الأثریہ شیخوپورہ)۔

(۳) (التعقیبات علی الموضوعات، باب الجنائز، ص: ۱۳، المکتبۃ الأثریہ شیخوپورہ)۔

اس کی فضیلت بیان کی ہے، پہنچتی فرماتے ہیں: عبد اللہ بن المبارک نے صلاۃ تسبیح پڑھی ہے اور صلحاء کا بھی پڑھنے کا معمول ہے۔ یہ (عمل نما) حدیث مرفوع کی تقویت کا سبب ہے۔

علامہ کمال الدین محمد بن عبد الواحد سیوطی المعروف بابن البرم رحمہ اللہ ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں: ”ومما یصحح الحدیث ایضا حسن العلماء علی وفقہ، وقال الشریفی عقیب رواقہ: حدیث غریب، والعمل علیہ عند أهل العلم من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم غیرہم، وفي ”الدار قطنی“ قال القاسم وسالم: عمل بہ المسلمون، وقال مالک: شہرة الحدیث۔ مدینة تغنی عن صححة سندہ، انتهى۔ واللہ أعلم“ (۱)۔

”نما، کا کسی حدیث کے مطابق عمل کرنا بھی تصحیح حدیث کا سبب ہے، امام ترمذی اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: (اگرچہ) حدیث غریب ہے لیکن صحابہ اور تابعین کے اہل علم حضرات نے اسی پر عمل کیا ہے، ”دار قطنی“ میں ہے: قائم اور سالم نے کہا: مسلمانوں کا عمل اسی پر ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں: میرے میں حدیث کی شہرت اس کی سند کی محنت سے مستغنی کر دیتی ہے۔“

علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لکنہ [أبی أحمد] رحمہ اللہ احتج بالضعیف حیث لم یکن فی الباب غیرہ، وتبعہ أبو داود، وقدماء علی الرأي والقیاس، وكذا إذا تلقت الأمة الضعیف بالقبول یعمل بہ علی الصحیح حتی أنه ینزل منزلة المتواتر فی أنه ینسخ المقطوع بہ، ولهذا قال الشافعی رحمہ اللہ فی حدیث ”لا وصیة لوارث“: إنه لا یثبتہ أهل الحدیث ولكن العامة تلقتہ بالقبول وعملوا بہ حتی جعلوه ناسخا لآیة الوصیة“ (۲)۔

”اگر کسی مسئلہ میں امام احمد کو صحیح حدیث نہ ملے تو وہ ضعیف حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں، امام ابو داؤد و ابی حنیفہ اسی طریقے پر عمل کرتے ہیں، اور یہ دونوں حضرات ضعیف حدیث کو رائے اور قیاس پر مقدم رکھتے ہیں، اسی طرح اگر امت کسی ضعیف حدیث کو قبول کرے تو اس پر بھی

صحیح حدیث کی طرح عمل کیا جائے گا اور کبھی کبھار تو اسے تو اترا کا درجہ دیکر اس کے ذریعے قطعیات کو بھی منسوخ کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے حدیث ”وارث کے لئے وصیت جائز نہیں“ کے متعلق فرمایا: اگرچہ محدثین اس حدیث کو معتبر نہیں مانتے لیکن چونکہ اسے تلقی بالقبول حاصل ہے اور عمل بھی اس کے مطابق ہے کہ اس کے ذریعے آیت وصیت کو منسوخ کیا گیا ہے۔“

وقال محفوظ بن عبد اللہ القریسی ”ويعمل بالضعيف أيضا في الأحكام إذا كان فيه احتياط“ (۱)۔ ”قابل احتیاط مواضع میں احکام میں بھی ضعیف حدیث پر عمل کیا جائے گا۔“

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے ”قواعد فی علوم الحدیث“ (۲)۔ اور علامہ عبدالفتاح ابوخذہ رحمہ اللہ نے ”الأجوبة الفاضلة“ میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے جو کہ قابل دید ہے (۳)۔

سند کا درجہ

سند کا درجہ شریعت مطہرہ میں بہت اہم ہے، اسی اہمیت کی وجہ سے کہا گیا: ”لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء“۔ اگر سند نہ ہوتی تو جس کے جی میں جو آتا کہہ ڈالتا، اور نسبت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف کرتا۔ لیکن اس کے باوجود صحت و ضعف وغیرہ کے پرکھنے کا مدار صرف سند کو قرار دینا درست نہیں، اس لئے کہ بعض اسناد بالکل درست ہیں لیکن ان کا متن ٹھیک نہیں، اور ایسی بھی صورتیں ہیں کہ سند مجروح ہے لیکن متن درست ہے اور بعض صورتوں میں سند اور متن دونوں درست ہیں لیکن پھر بھی وہ بات محل اشکال ہے، لہذا صرف سند کو مدار بنا نا درست نہیں، محدثین عظام کے کئی واقعات ہیں جن میں انہوں نے اپنے خداداد علم و ملکہ کی بناء پر حدیث کو رد کیا حالانکہ سند اور متن دونوں درست تھے، بلکہ مدار ماثبت بنقل عدل تام الضبط متصل السند غیر معطل ولا شاذ پر ہے۔ بادی النظر میں کوئی سند صحیح ہو تو اس پر مدار نہیں۔

صحت سند صحت متن کو مستلزم نہیں

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صحة السند لا يستلزم صحة المتن، وصحة المتن لا يستلزم

(۱) (منهج ذوی النظر، ص: ۹۷، مصطفى البانی الحلبي، مصر)۔

(۲) (قواعد فی علوم الحدیث، ص: ۳۷-۴۰، ادارة القرآن کراچی)۔

(۳) (الأجوبة الفاضلة، وجوب العمل بالحدیث الضعیف إذا تلقاه الناس بالقبول وعملوا بمذلوله: ۲۲۸-۲۳۸)۔

صحیحہ السند“ (۱)۔

سند پر صحیح یا حسن کا حکم لگانا اس بات کو مستلزم نہیں کہ متن پر بھی صحیح یا حسن کا حکم لگایا جائے، اس لئے کہ متن بھی معتد ہو سکتا ہے کبھی معطل تو اس صورت میں سند تو ٹھیک ہوگی لیکن متن درست نہیں ہوگا اور کبھی اس کے برعکس سند غلط متن صحیح ہوگا۔ جیسا کہ ”البیعان بالخیار مالم یتفرقا“ الإسناد غیر صحیح والمتن صحیح علی کل حال“ (۲)۔ صاحب ”امعان النظر“ نے ایک لمبی حدیث بیان کی جس میں بدر کے موقع پر غنیمت کی تقسیم کا ذکر ہے، نقل کرتے کے بعد فرماتے ہیں: ”رواہ الطبرانی و رجالہ رجال الصحیح و منہ منکر؛ فإن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یقول ذلك لرجل من أهل البدر، فجعل المتن منکر امع الحکم بأن رجالہ رجال الصحیح“ (۳)۔ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ضعف الإسناد غیر قاطع بطلان المتن بل ظاہر فیہ، فإذا تأمل بما یدل علی صحته من الفرائض کان صحیحاً“ (۴)۔

ضعف کا حکم کب لگے گا

جب تک کوئی ماہر محدث کسی حدیث پر ضعیف کا حکم لگا کر لایرویٰ یا لا من هذا الوجه نہ کہے، اس وقت تک اس کے ضعف کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث کسی دوسری سند سے ضعیف نہ ہو۔ علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں: ”وقد نبہ الشیخ أبو عمرو وھنا علی أنه لا یلزم من الحکم بضعف السند المعین الحکم بضعف فی نفسه، إذ قد یشکون له إسناد آخر إلا أن ینص إمام علی أنه لا یرویٰ إلا من هذا الوجه“ (۵)۔ ”شیخ ابو عمر ابن صلاح نے تنبیہ کی ہے کہ کسی معین سند کی وجہ سے ضعف کا حکم لگانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث حقیقتاً ضعیف ہو، کیوں کہ ممکن ہے کہ اسی حدیث کی کوئی اور صحیح سند بھی ہو، البتہ اگر کوئی امام سند معین پر ضعف کا حکم لگانے کے بعد تصریح کرے کہ یہ متن

(۱) الباعث الحثیث، النوع الثانی: الحسن، ص: ۳۶، دار التراث القاہرہ)۔

(۲) حاشیۃ الباعث الحثیث، النوع الثامن، بشر: المعلل من الحدیث: ۵۵)۔

(۳) إمعان النظر: ۱۳۳، شاہ ولی اللہ اکادمی حیدر آباد)۔

(۴) فتح القدیر، کتاب الصلوٰۃ، باب الجنائز، فصل فی الصلوٰۃ علی المیت: ۱۲۴/۲، مصطفیٰ البابی الحلبی)۔

(۵) الباعث الحثیث، النوع الثانی والمشرور فی المقلوب: ۷۵، دار التراث القاہرہ)۔

صرف اسی سند سے مروی ہے، اس کی دوسری سند نہیں تو پھر بلا شک وہ حدیث ضعیف شمار ہوگی۔

محدثین کی احتیاط کا اندازہ لگائیں کہ مطلقاً حدیث کو ضعیف قرار نہیں دیتے بلکہ کہتے ہیں ضعیف۔ لہذا الاسناد، اسی لئے آداب میں سے ہے کہ اگر کوئی سند ضعیف ہو اور باقی طرق کا علم نہ ہو تو اس کے متعلق صرف یہ کہیں کہ یہ حدیث اس سند سے ضعیف ہے۔

اگر خصم کسی حدیث سے استدلال کرے اور آپ اسے ضعیف قرار دیں، خصم کہے کہ صرف اس سند سے ضعیف ہے باقی کی نفی تو محدثین نے نہیں کی، تو خصم سے کہیں اگرچہ محدثین نے باقی کی نفی نہیں کی لیکن ثبوت بھی نہیں، ثبوت کے لئے مستقل دلیل ناطق دکھائیں، علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں: ”قلت [الحافظ ابن کثیر] یکفی فی المناظرۃ تضعیف الطريق التي أبدأها المناظر وينقطع، إذا الأصل عدم ماسواها حتی یثبت بطریق أخرى“ (۱)۔

کذب راوی سے وضع حدیث کا حکم درست نہیں

عام طور پر مشہور ہے اور مصطلح الحدیث کی کتابوں میں بھی مذکور ہے کہ جس حدیث کی سند میں کذاب راوی ہو تو وہ حدیث موضوع ہوگی، صاحب ”امعان النظر“ نے اس کی تردید کی ہے، فرماتے ہیں: ”ومع هذا فلا یلزم من وجود کذاب فی المسند أن یکون الحدیث موضوعاً إذ مطلق کذب الراوی لا یدل علی الوضع إلا أن یعترف بوضع الحدیث بعینه أو ما یقوم مقام اعترافه“ (۲)۔

”سند میں کذاب راوی کا ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ حدیث موضوع کہلائے، کیوں کہ صرف راوی کا جھوٹا ہونا حدیث کے موضوع ہونے پر دلالت نہیں کرتا، البتہ اگر وہ کاذب راوی اعتراف کرے کہ میں نے اس حدیث کو گھڑا ہے یا کوئی قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ یہ حدیث گھڑی ہوئی ہے تو اسے موضوع کہیں گے۔“

در اصل وضع کی علامات کے علاوہ احادیث موضوعہ کو پہچاننے کا ملکہ بھی اس باب میں کافی مفید ثابت ہوتا ہے: علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لکن لأهل العلم بالحديث ملکہ قوية یسبزون بها ذلک أی الموضوع“ (امعان النظر)۔

(۱) (الباعث الحثیث، النوع الثانی والعشرون: المقلوب، ص: ۷۵، دار التراث القاهرة)۔

(۲) (امعان النظر: ۱۲۱، شاہ ولی اللہ اکادمی، حیدر آباد)۔

جیسا کہ حدیث ہے: "ان فی کل أرض آدم کما دمکم ونوحاً کتوحکم وإبراهیم کإبراهیمکم وعیسیٰ کعیسکم وعیسیٰ کعیسکم ومحمد کمحمدکم". او کما قال: "یہ درمنثور" کی روایت ہے، سند حسن ہے محدثین اس کے بارے میں عاجز آ گئے۔

دو شرع چار ہیں

شریعت کے دلائل چار ہیں: قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔

غیر مقلدین صرف دو کے قائل ہیں، ان کا مشہور فقرہ ہے "اہل حدیث کے دو اصول: أطیعوا اللہ وأطیعوا الرسول". اجماع اور قیاس کے قائل نہیں لیکن امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ شد و مد کے ساتھ اجماع اور قیاس کا اثبات کرتے ہیں۔

حجت اجماع

اجماع کے متعلق امام ابن تیمیہ کے ارشادات ملاحظہ فرمائیں: "وأما إجماع الأمة فهو فی نفسه حق، یجتمع الأمة علی ضلالة، وكذلك القیاس الصحیح حق..... وأما إجماع الأمة فهو حق، یجتمع الأمة -ولله الحمد- علی ضلالة" (۱)۔

"اجماع امت فی نفسہ برحق ہے کیوں کہ امت گمراہی پر اجماع کرے یہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح قیاس صحیح بھی برحق ہے۔"

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: "وكذلك الإجماع دلیل آخر كما یقال: قد دل علی ذلك الكتاب سنة والإجماع، وكل من هذه الأصول بدل علی الحق مع تلازمهما؛ فإن ما دل علیہ الإجماع قد دل علیہ الكتاب والسنة" (۲)۔

"قرآن و سنت کے علاوہ اجماع بھی تیسری دلیل ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے "قرآن و سنت اور اجماع اس پر دلالت کرتے ہیں" یہ تینوں اصول حق اور صحیح پر دلالت کرتے ہیں اور آپس میں ان کا ربط و تعلق بھی ہے، کیوں کہ اجماع جس مسئلے پر دلالت کرتا ہے اس پر قرآن و سنت بھی

دلالت کرتے ہیں۔“

مزید فرماتے ہیں: ”وان الإجماع - إجماع الأمة - حق؛ فإنها لا تجتمع على ضلالة، وكذلك القياس الصحيح حق يوافق الكتاب والسنة“ (۱)۔

”وَتَانِ الْأَصْلُ الثَّالِثُ بَعْدَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الَّذِي يَجِبُ تَقْدِيمُ الْعَمَلِ بِهِ هُوَ الْإِجْمَاعُ؛ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ الْأُمَّةَ عَلَى ضَلَالَةٍ“ (۲)۔

”قرآن و حدیث کے بعد تیسرا اصول جس پر عمل کرنا واجب ہے، وہ اجماع ہے، اس لئے کہ اللہ رب العزت اس امت کو گمراہی پر جمع نہیں ہونے دیں گے۔“

”فَإِذَا اجْتَمَعَ أَهْلُ الْفَقْهِ عَلَى الْقَوْلِ بِحِكْمٍ لَمْ يَكُنْ إِلَّا حَقًّا، وَإِذَا اجْتَمَعَ أَهْلُ الْحَدِيثِ عَلَى تَصْحِيحِ حَدِيثٍ لَمْ يَكُنْ إِلَّا صَدَقًا“ (۳)۔

”فقہاء جب کسی حکم کے بارے میں اتفاق کریں تو وہ برحق ہی ہوگا، اسی طرح اگر محدثین کسی حدیث کی صحت پر اتفاق کریں تو وہ صحیح ہی ہوگا۔“

قرآن کریم کی آیات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وهذا أحد الأدلة على أن الإجماع حجة قاطعة“ (۴)۔

اجماع صریحی کے علاوہ اجماع اقراری کو بھی حجت مانتے ہیں: ”وَمَنْ قَالَ مِنَ الْعُلَمَاءِ: إِنْ قَوْلَ الصَّاحِبِ حُجَّةٌ، فَإِنَّمَا قَالَهُ إِذَا لَمْ يَخَالِفْهُ غَيْرُهُ مِنَ الصَّاحِبَةِ، وَلَا عَرَفَ نَصَّ يَخَالِفُهُ، ثُمَّ إِذَا اشْتَهَرَ وَلَمْ يَنْكَرُوهُ كَانَ أَقْرَارًا عَلَى الْقَوْلِ، فَقَدْ يُقَالُ: هَذَا إِجْمَاعُ إِقْرَارِي إِذَا عَرَفَ أَنَّهُمْ أَقْرَوهُ، وَلَمْ يَنْكَرْ أَحَدٌ مِنْهُمْ، وَهَمْ لَا يَقْرُونَ عَلَى بَاطِلٍ“ (۵)۔

”جو اہل علم صحابہ کے قول کو حجت سمجھتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دیگر صحابہ اور

(۱) (مجموعۃ الفتاوی: ۱۹/۱۰۴، مکتبۃ العیسیٰ کان)۔

(۲) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۲/۲۱۲، مکتبۃ العیسیٰ کان)۔

(۳) (مجموعۃ الفتاوی: ۱/۱۱، مکتبۃ العیسیٰ کان)۔

(۴) (مجموعۃ الفتاوی: ۱/۱۷، مکتبۃ العیسیٰ کان)۔

(۵) (مجموعۃ الفتاوی: ۱/۲۰۰، مکتبۃ العیسیٰ کان)۔

نفس قول صحابی کے خلاف نہ ہو جب حجت ہے، پھر جب صحابی کا قول مشہور ہو جائے اور باقی صحابہ اس پر تکلیف نہ کریں تو تکلیف نہ کرنا اس قول کی تائید ہے، اسے اجماعی اقراری کہتے ہیں کیوں کہ صحابہ باطل پر اتفاق کریں یہ ممکن نہیں۔“

حجت قیاس

حجت قیاس سے متعلق کچھ عبارات ماقبل میں گزریں، ان کے علاوہ دیگر عبارات بھی حجت قیاس پر دال ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والقیاس الصحيح نوعان فهذان النوعان كان الصحابة يستعملون لهما باحسان يستعملون لهما، وهما من باب فهم مراد الشارع“ (۱)۔
 ”قیاس صحیح کی دو قسمیں ہیں: صحابہ اور تابعین ان دونوں قسموں سے استدلال کرتے تھے، اور یہ دونوں صحابہ کی مراد سمجھنے کا ذریعہ ہیں۔“

مبطلین قیاس پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”فمن أبطل القياس مطلقاً، فقولہ باطل“ (۲)۔ یعنی جو مطلقاً قیاس کو باطل کہتے ہیں ان کا قول خود باطل ہے۔

ایک جگہ قیاس پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”فهذا هو القياس الذي تقرُّبه جماهير العلماء، وينكره القياس“ (۳)۔ یہ وہی قیاس ہے جس کے قائل جمہور علماء ہیں جب کہ منکرین قیاس اس کا انکار کرتے ہیں۔

”فهذا التقليد والقياس والإلهام فيه الحق والباطل“ (۴)۔

صحابہ کا عمل بالخبر

غیر مقلدین کے بڑے زور و شور سے امام صاحب پر مخالفت احادیث کا الزام لگاتے ہیں لیکن یہ محض تعصب و عناد ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اس الزام کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”ومن ظن بأسی حنیفة أو غیرہ من المسلمین أنهم یعمدون مخالفة الحدیث الصحیح لقیاس أو غیرہ فقد أخطأ علیہم، وتکلم إما

حسرة الفتاوى: ۱۵۴/۱۹، مكتبة العبيكان).

حسرة الفتاوى: ۱۵۵/۱۲، مكتبة العبيكان).

حسرة الفتاوى: ۱۶۳/۱۹، مكتبة العبيكان).

حسرة الفتاوى: ۸/۱۹، مكتبة العبيكان).

نفس کو پہنچتی۔ فیذا أبو حنیفۃ یعمل بحديث التوضی بالیبد فی السفر مخالفۃ للقیاس، وحديث للقیاس فی الصلوۃ مع مخالفۃ للقیاس لا اعتقاده صحتہما، وإن کان أئمة الحديث لم یصححوہما“ (۱)۔

”جو شخص امام ابو حنیفہ یا دیگر ائمہ کے بارے میں یہ گمان کرے کہ بوجہ قیاس وغیرہ انہوں

نے قصداً احادیث کی مخالفت کی ہے، اس کا یہ خیال قطعاً غلط ہے۔ یہ اس کا محض گمان ہے یا اپنی

فطرت سے مجبور ہے۔ امام ابو حنیفہ کا حال تو یہ ہے کہ جماعہ حدیث قیاس کے مخالف ہیں اگرچہ محدثین

ان کی تصحیح نہیں کرتے لیکن پھر بھی امام صاحب کا ان پر عمل ہے، مثلاً سفر میں نمیز ترم سے وضو کرنا،

نماز میں قیسمہ سے وضو و ثنا وغیرہ، امام صاحب ان احادیث کے مقتضی پر بھی عمل پیرا ہیں۔“

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”الأخذ بالمرسل والحديث الضعیف إذا لم یکن فی الباب شیئ

بدفعہ، وهو الذی رجحہ [احمد] علی القیاس، وليس المراد بالضعیف عندہ الباطل ولا المسکر ولا ما فی

روایتہ متهم بحديث لا یسوغ الذهاب إلیہ والعسل بہ ونیس أحد من الأئمة إلا وهو موافق

هذا الأصل من حیث الجملة؛ فإنه ما منهم أحد إلا وقد قدم الحديث الضعیف علی القیاس۔

وقدم أبو حنیفۃ حدیث القہقہ فی الصلوۃ علی محض القیاس، وأجمع أهل الحديث

ضعفہ، وقدم حدیث الوضوء بنیذ الثمر علی القیاس، وأكثر أهل الحديث یضعفہ، وقدم حدیث أكثر

الحيض عشرة أيام، وهو ضعیف باتفاقہم علی محض القیاس، فإن الدم الذی تراء فی اليوم الثالث

عشر مساو فی الحد والحقیقۃ والصفة لدم اليوم العاشر وقدم حدیث ”لا مہر أقل من عشرة دراهم

وأجمعوا علی ضعفہ بل بطلاند علی محض القیاس“ (۲)۔

”اگر کسی مسئلے میں کوئی صحیح حدیث نہ ہو تو مرسل و ضعیف پر عمل کرنا امام احمد کے ہاں

راجح ہے، ضعیف سے باطل و منکر اور ایسی روایت جس کی سند میں کوئی متہم راوی ہو، مراد نہیں

..... تمام ائمہ اسی اصل پر عمل پیرا ہیں کہ ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ نے نماز میں قیسمہ سے وضو و ثنا وغیرہ، امام صاحب ان احادیث کے مقتضی پر بھی عمل پیرا ہیں۔“

(۱) (مجموعہ الفتاوی: ۱۶۸/۲۰، مکتبۃ العیکان)۔

(۲) (اعلام الموقعین، الأصل الرابع، الأخذ بالمرسل والحديث الضعیف: ۴۹/۱-۵۶، دار الحیاء)۔

محدثین نے اسے ضعیف قرار دیا، اسی طرح غیذ ثمر سے وضو کے جواز والی حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جب کہ بیشتر محدثین اس کی تضعیف کرتے ہیں، نیز حیض کی اکثر مدت دس دن والی حدیث کو محض قیاس پر ترجیح دی جو کہ محدثین کے ہاں ضعیف ہے، دس درہم سے کم مہر جائز نہیں اس حدیث کو اگرچہ محدثین ضعیف بلکہ باطل بھی کہتے ہیں، لیکن امام صاحب نے اسے قیاس پر ترجیح دی۔

اتباع قرآن وحدیث کی بناء پر ہی ائمہ اربعہ ودیگر ائمہ کو امت میں مقبولیت حاصل ہوئی اور ان کے اقوال کو تسلیم کیا گیا۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”و كذلك الشافعي وإسحاق وغيرهما إنما نبلوا في الإسلام مع أهل الحديث والسنة، وكذلك البخاري وأمثاله إنما نبلوا بذلك، وكذلك مالك والأوزاعي وجرير وأبو حنيفة وغيرهم إنما نبلوا في عموم الأمة، وقيل قولهم لما وافقوا فيه الحديث والسنة“ (۱)۔

”امام شافعی، اتحق بن راہویہ وغیرہ کو اسلام میں جو رتبہ وعزت و شرافت ملی، محدثین کے اتباع کی وجہ سے ملی، اسی طرح امام بخاری وغیرہ کا مرتبہ وشرف بھی اتباع حدیث سے بڑھا۔ امام مالک، اوزاعی، سفیان ثوری، ابو حنیفہ وغیرہ کی امت میں عظمت اور ان کے قول کی مقبولیت کا راز بھی یہی ہے کہ انہوں نے حدیث کی اتباع کی۔“

ترجمہ صحیحین

عام طور پر مشہور ہے اور محدثین بھی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ سب سے صحیح حدیث وہ ہے جو صحیحین میں ہو، پھر وہ حدیث جو ان کی شرائط کے مطابق ہو۔ گویا کہ دیگر کتب کی روایات سنداً کتنی ہی عالی کیوں نہ ہوں صحیحین کی احادیث سے زیادہ نہیں، حالانکہ مدارِ صحت وفوقیت جو شرائط ہیں وہ ان احادیث میں بھی ہیں لیکن پھر بھی ان کا مرتبہ کم، کیوں کہ وہ صحیحین میں درج نہیں۔ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”قول من قال: بأن أصح ما روي في كتاب ”البخاري ومسلم“، ثم ما كان على شرطيهما إلى آخر ما عرف - وقد مرنا كتاب الصلوة - أنه تحكم محض؛ لأنه إذا كان الغرض أن المروي على نفس الشرط المعتبر منه - فلم يفته إلا كونه لم يكتب في أوراق معينة، ولا أثر لذلك“ (۲)۔

”یہ کہنا کہ اصح حدیث وہ ہے جو صحیحین میں ہو، پھر وہ جو ان کی شرائط پر ہو بلا وجہ زبردستی ہے، اس لئے کہ جب غیر صحیحین کی حدیث بھی صحیحین والی شرائط پر پوری اترتی ہے تو سوائے اس کے کہ وہ خاص ”بخاری و مسلم“ کے اوراق میں نہیں، اس سے اس کا درجہ کم نہیں ہوتا۔“

کتاب الصلوٰۃ میں مزید تفصیل سے اسے ذکر کرتے ہیں: ”و کون معارضه فی ”البخاری“ لایستہ تقدیمه بعد اشتراکهما فی الصحۃ، بل یطلب الترجیح من خارج، وقول من قال: أصح الأحادیث مافی الصحیحین، ثم ما انفرد به البخاری، ثم ما انفرد به مسلم، ثم ما شتمل علی شرطهما من غیرهما، ثم ما شتمل علی شرط أحدهما تحکم لایجوز التقليد فیہ، إذ الأصحیۃ لیس إلا لاشتمال رواتهما علی الشروط التی اعتبارها، فإذا فرض وجود تلك الشروط فی رواة حدیث فی غیر کتابین أفلا یكون الحکم بأصحیۃ مافی کتابین عین التحکم؟“

ثم حکمها أو أحدهما بأن الراوی المعین مجتمع تلك الشروط لیس مما یقطع فیہ بمطابق الواقع، فیجوز کون الواقع خلافه، وقد أخرج مسلم عن کثیر فی کتابه ممن لم یسلم من غور الجرح، وكذا فی البخاری جماعۃ تکلم فیہم، فدار الأمر فی الرواة علی اجتہاد العلماء فیہم، وكذا فی الشروط حتی أن من اعتبر شرطاً وألغاه آخر یكون مارواه الآخر ممالیس فیہ ذلك الشرط عد مکافئاً لمعارضۃ المشتمل علی ذلك الشرط، وكذا فیمن ضعف راویاً ووثقه الآخر، نعم تسکن نقد غیر المجتہد ومن لم ینبخر أمر الراوی بنفسه إلی ما اجتماع علیہ الأكثر، أما المجتہد فی اعت الشرط وعدمه والذي خبر الراوی فلا یرجع إلا إلی رأی نفسه“ (۱)۔

”اگر کوئی حدیث صحت میں صحیحین کی حدیث کے برابر ہو اور اس کے معارض حدیث صحیحین میں ہو تو اس سے ”بخاری“ کی حدیث کو مقدم رکھنا لازم نہیں آتا، اور بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ”سب سے صحیح حدیث وہ ہے جو صحیحین میں ہو، پھر وہ جسے صرف بخاری نے نقل کیا ہو، پھر وہ جسے صرف مسلم نے نقل کیا ہو، پھر وہ حدیث جو صحیحین کی حدیث کی شرائط پر پوری اترے، پھر وہ حدیث جو صحیحین میں سے کسی ایک کی شرط پر پوری اترے“ محض زبردستی ہے اور یہ بات ماننا

جائز نہیں کیوں کہ اصحیبت حدیث کا مدار یہ ہے کہ صحیحین کی احادیث کے رواقہ ان شرائط پر پورے اترتے ہیں جن کا اعتبار بخاری و مسلم نے کیا۔ اگر وہی شرائط کسی ایسی حدیث کے راویوں میں پائی جائیں جو صحیحین میں نہیں تو کیا صحیحین کی حدیث کو اصح کہنا زبردستی نہیں؟

پھر یہ کہ بخاری و مسلم یا کسی ایک کا یہ حکم لگانا کہ فلاں راوی ان شرائط پر پورا اترتا ہے قطعی و یقینی بھی نہیں کیوں کہ ممکن ہے حقیقت میں وہ راوی ان شرائط پر پورا نہ اترتا ہو۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام مسلم نے تئی ایسے راویوں کی راویت نقل کی ہے جو جرح سے خالی نہیں، اسی طرح ”بخاری“ میں بھی راویوں کی ایک جماعت پر کلام کیا گیا ہے تو راویوں کے سلسلے میں دار و مدار علماء کی تحقیق پر ہے، اسی طرح شروط کے معاملے میں بھی علماء کی تحقیق قابل عمل ہے، اگر کوئی محدث ایک شرط لگاتا ہے اور دوسرا محدث اس شرط کو نہیں مانتا تو ایسی حدیث جس میں وہ شرط نہ ہو اس حدیث کے برابر قرار پائے گی جس میں وہ شرط موجود ہے۔ یہی حال راویوں کی تضعیف و توثیق کا ہے۔ ایسے معاملات میں غیر مجتہد اور جو راویوں کے حالات سے واقف نہیں وہ اسی بات کو لیتا ہے جس پر اکثر اتفاق کریں، رہا مسئلہ مجتہد کا تو وہ شروط کے اعتبار و عدم اعتبار وغیرہ کے معاملے میں اپنی مستقل رائے رکھتا ہے۔

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ودعوى الحكم بتصحیح جمیع ما أورده البخاری فیہ غیر

سبب؛ لأن دعوى الكلية تحتاج إلى دليل قاطع“ (۱)۔





مسئلہ تقلید

مفتی نعیم

مدعی کی تعریف میں ”زرا“ الدعی ینبت امرأ زائداً فهو المدعی۔“ اس قاعدے کے تحت احناف مدعی کے لئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں: تقلید مطلق، تقلید شخصی، تقلید مطلق کا انکار سوائے علامہ شوکانی اور موجودہ زمانے کے صاحبزادے صاحب الرحمن کے کسی نے نہیں کیا اور قاعدہ ہے کہ نفی الأعم يستلزم نفی الأخص، اعم کی نفی اخص کی نفی ہے، یعنی جب عام کی نفی کی جائے تو خاص کی نفی خود بخود ہو جائے گی۔ جب عام (تقلید مطلق) کا انکار کیا تو (تقلید شخصی) کی نفی خود بخود ہو گئی، ان کے علاوہ باقی غیر مقلد تقلید مطلق کے قائل ہیں، مولانا ندیر حسین دہلوی صاحب الحق ”میں تقلید مطلق کا انکار نہیں کیا، تقلید مطلق کے غیر مقلدین بھی قائل ہیں ہم اس پر ایک زائد قید لگاتے ہیں، لہذا احناف مثبت زیادہ ہیں اور مثبت زیادہ مدعی ہوتا ہے۔“

مسئلہ بحث

مناظرے میں پہلی اور آخری تقریر مدعی کی ہوتی ہے، پہلی تقریر میں دلائل وغیرہ بیان کرے گا، جب کہ تقریر میں صرف ان دلائل کو گنوائے گا جن کا جواب فریق مخالف نے نہیں دیا۔ آخری تقریر میں کوئی نئی بات یا استدلال پیش کر سکتا۔

فریق مخالف جو نفی کر رہا ہے وہ جواب دعویٰ لکھے گا، جواب دعویٰ میں آپ اس بات کی تعیین کروائیں گے کہ یہ جو تقلید شخصی کی نفی کر رہے ہیں وہ نفی مدلول النص ہے یا عدم اصلی پر مبنی اور غیر مدلول النص ہے، اگر نفی مدلول

انص ہو تو ثانی کو بھی دلیل پیش کرنے کی اجازت دی جائے گی اور اگر نفی غیر مدلول انص ہو تو اسے دلیل بیان کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی، اس کا کام صرف نقض تفصیلی وار کرنا ہے۔

تقلید شخصی میں احناف کا دعویٰ

ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ تقلید شخصی (شخص معین کی پیروی) مسائل غیر منصوص علیہا اور مسائل منصوصہ متعارض فیہ کے دفع تعارض میں واجب لغیرہ کے درجے میں ہے۔

تنقیح دعویٰ

مسائل: تقلید صرف مسائل میں ہوتی ہے، رہا مسئلہ عقائد کا تو اثبات عقائد میں تقلید نہیں، البتہ فہم العقائد من النصوص میں تقلید کی جاتی ہے۔

غیر منصوص علیہا: تقلید ان مسائل میں ہوتی ہے جن کے بارے میں کوئی نص نہ ہو، جیسے بھنگ، چرس، ہیروئین کا حرام ہونا، بیع تعاظمی کا مسئلہ اور ایسے معاملات کا حکم جن کے متعلق قرآن و حدیث میں صراحت کوئی حکم مذکور نہیں۔ مسائل منصوصہ میں تقلید نہیں کی جاتی جیسے: تکبیر تحریمہ، قیام، رکوع، سجدہ، صوم، حج، زکوٰۃ اور نکاح کے بہت سے ایسے مسائل جو منصوص علیہا غیر متعارض فیہا ہیں۔

منصوصہ متعارض فیہا: وہ مسائل منصوصہ جن میں تعارض نہیں ان میں تقلید نہیں، جیسا کہ گز چکا، البتہ ایسے مسائل جو اگرچہ منصوص ہیں لیکن ان میں تعارض ہے ان میں امام کی تحقیق پر عمل کیا جائے گا۔ جیسا کہ تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانے کا مسئلہ، نص میں کانوں تک اور کندھوں تک ہاتھ اٹھانے کا تذکرہ ہے، کس نص کو لینا ہے؟ امام کی تحقیق پر عمل کیا جائے گا انہوں نے جس طرح تطبیق بین النصوص دی اسی پر عمل کریں گے۔

اسی طرح نماز میں تعوذ، تسمیہ کے بعد کون سی دعا پڑھیں گے، سبحانک اللہم یا کوئی اور؟ نص میں دونوں مذکور ہیں، ہاتھ کہاں باندھیں گے؟ سینے پر یا ناف کے نیچے؟ قرآن خلف الامام کی جائے گی یا نہیں؟ دلائل دونوں طرف ہیں۔ ایسے مسائل منصوصہ متعارض فیہا میں ہم امام صاحب کے علم و تقویٰ، فہم و فراست اور خداداد صلاحیتوں اعتراف کرتے ہوئے ان کی بیان کردہ تحقیق و تطبیق پر عمل کرتے ہیں۔

دفع تعارض: جہاں تک معلومات کا تعلق ہے تو غیر مطبوعہ و نادر نسخوں کی طباعت کی وجہ سے وہ ہاتھ

ب تک پر وہ خفا میں تھیں ظاہر ہو گئیں اور احادیث کا ایک بہت بڑا ذخیرہ ہمارے سامنے آ گیا، اگر یہ کہا جائے کہ صورت کی حد تک ہم بڑھے ہوئے ہیں تو بے جا نہ ہوگا لیکن یہ صرف معلومات ہیں، علم الگ چیز ہے، اسلاف کا تعلق ہم سے تھا اور ہمارا ^{مط} نظر معلومات ہیں، اور ان دونوں میں بہت فرق ہے، باوجود کثرت معلومات کے ہم دفع تحاش، تطہیق، ترجیح وغیرہ سے نا بلد ہیں، اسی لئے دفع تعارض کے لئے ہم امام معین کی پیروی کرتے ہیں۔

واجب لغیرہ: شخص معین کو لازم پکڑنا اور اس کی ہی ساری تحقیق کو مان لینا حکم نص نہیں، البتہ دین کو کھانا نہ دینا اور اپنی خواہشات کی پیروی نہ کرنا بلاشبہ حکم نص ہے۔ اور یہ حکم عادتاً اسی صورت میں متحقق ہو سکتا ہے کہ جب شخص حد کی تحقیق کو مانا جائے اور اس پر اعتماد کیا جائے، اسی لئے ہم تقلید شخصی کو واجب لغیرہ کے درجے میں قرار دیتے ہیں۔

بالفاظ دیگر خواہشات کی پیروی حرام ہے، اور حرام کی ضد واجب ہے، یعنی خواہشات کی پیروی نہ کرنا واجب ہے۔ اور یہ واجب عادتاً و تجربتاً شخص معین کی پیروی پر موقوف ہے تو بقاعدہ ”علا ینتوصل الی الواجب إلا بہ فیہ حرج“ جو چیز ادائیگی واجب میں مند و معاون ہو، اس کے بغیر واجب اذاتہ ہو تو وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے۔ ہم تقلید شخصی کو واجب قرار دیتے ہیں اور چونکہ اس میں نص صریح موجود نہیں، لہذا اس کا بھی لحاظ کرتے ہوئے اسے بعینہ وجوب کا درجہ دیا بلکہ واجب لغیرہ کہا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ غیر مرتفع ہو جائے تو اس کی ضرورت نہیں۔ (۱)

اس قدر واضح عبارت کے باوجود دیگر کتب کے ساتھ ساتھ تھتہ المناظر کو بھی شمار کرتے ہوئے تبصرہ کیا کہ عزیز اللہ مولوی کتاب المسئلہ، ص: (۱۳) ظاہر آفریدی، اوکا زوی مجموعۃ الرسائل، ص: (۲۳) اور منظور میٹگل، ص: (۱۳۲) میں تحریر کرتے ہیں کہ ”حدیث کے مسائل میں تعارض ہے، اسی طرح متعدد مسائل جو قرآن وحدیث میں موجود نہیں۔“

”کہتے ہیں مسائل منصوص علیہا متعارض فیہا، ۲۰ مسائل غیر منصوص علیہا جن کا ثبوت قرآن وسنت میں ہی نہیں مثلاً جہاز کے خیر و فروعیت کے مسائل ہیں، قرآن وحدیث میں اس کی کوئی تفصیل ذکر نہیں۔ ٹیلیفون پر طلاق دینا تحریری طلاق دینا اس کا ہے“ قرآن وحدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ اس طرح بیہ کاری، بیہ، کمپیوٹر وغیرہ۔

مطلب یہ ہے کہ یہ مسائل قرآن وحدیث میں نہیں ہیں، اس لئے امام صاحب کی تقلید واجب ہے۔ پس ہم کہتے ہیں: آپ کے حرم میں یہ مسائل نہیں ہوں گے، قرآن وحدیث میں موجود ہیں، اس لئے کہ آپ اندھے ہیں اور الحمد للہ قرآن وحدیث میں یہ مسائل موجود ہیں اور اگر ہم نے ہر مسئلہ میں قرآن وحدیث پیش نہ کیا تو پھر آپ کی باطل بات صحیح ہو جائے گی اور ہمارا دعویٰ منہ۔“

مولانا امین اللہ پشاوری صاحب کا تبصرہ سمجھ سے باہر ہے۔ کیا قرآن وحدیث میں بعض نصوص میں بظاہر تعارض نہیں؟ اور کیا حرج احادیث منصوص علیہ ہیں؟ کوئی عقل مند اور نصوص سے واقف شخص یہ دعویٰ ہرگز نہیں کر سکتا۔ (۱) (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰)

خیر القرون میں دینداری غالب تھی اور خواہشات نفسانی کا غلبہ نہ تھا، اس لئے وہاں اجازت تھی کہ کسی بھی مسک و مشرب کی طرف رجوع کر سکتے تھے۔ بالفرض اگر اب بھی ایسا دور آجائے تو پھر غیر (خواہشات نفسانی وغیرہ) کے مرتفع ہونے کی وجہ سے یہ وجہ بھی مرتفع ہو جائے گا۔

غیر مقلدین کا جواب دعویٰ

جیسا کہ پہلے مناظرہ کی تعریف گزری: ”توجه المتخاصمین فی النسبة بین الشیئین“۔ ہمارا دعویٰ تقلید کے متعلق ”واجب الغیرہ“ کا ہے اور واجب کی ضد مکروہ تحریمی یا حرام ہے۔

اگر غیر مقلدین ”مکروہ تحریمی یا حرام“ لکھ دیں تب مناظرہ ہوگا، اگر وہ لکھ دیں کہ حرام یا مکروہ تحریمی ہے اور اس کے لئے دلیل میں ”نہی“ پیش کریں تو جس طرح نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے اسی طرح نہی سے کراہت تحریمی کا ثبوت بھی ہوتا ہے اور یہ کام فقیہ کا ہے، فقیہ کو یہ لوگ مانتے ہی نہیں، اگر کہیں کہ مانتے ہیں تو اسی کا نام تقلید ہے۔ اگر غیر مقلدین تقلید کا حکم شرعی متعین نہ کریں صرف یہ کہیں کہ ”تقلید ثابت ہی نہیں“ تو آپ کہیں کہ ہم اپنے دعویٰ سے ”واجب الغیرہ“ مانتے ہیں اور ”تقلید ثابت ہے“ کے الفاظ لکھتے ہیں۔ اگر وہ اس پر راضی نہ ہوں تو مناظرہ نہیں ہوگا، یا تو ہماری طرح حکم شرعی متعین کریں یا پھر ہم ”ثابت ہے“ لکھیں گے۔

ہر ایک اپنے اصولوں کا پابند ہے

پہلے بھی یہ بات گزری کہ ہر فریق اپنے اپنے اصولوں کا پابند ہوگا اور دوسرے کو اس کا پابند نہیں کرے گا۔ اگر پرویزی کہے کہ میں صرف قرآن پاک کو مانتا ہوں، صرف قرآن سے تعداد رکعات ثابت کرو تو اس سے کہا جائے گا کہ صرف قرآن کو ماننا آپ کا اصول ہے ہم اس کے پابند نہیں، ہم حدیث کو بھی حجت مانتے ہیں، لہذا ہم حدیث سے (بقیہ کلام منہ سے آئے) ظاہر ہے کہ جن اصول میں تعارض ہے ان میں تطبیق، ترجیح وغیرہ کی ضرورت پیش آئے گی تاکہ تعارض کو ختم کیا جائے۔ اور جو مسائل صراحۃً منصوص علیہا نہیں ان کے متعلق استنباط و قیاس کی فہم آئے گی اور تطبیق و ترجیح، استنباط و قیاس کے لئے اجتہاد کی صفت سے متصف ہونا درکار ہے۔ اس صفت کے نہ ہوتے ہوئے کیا گیا قیاس و استنباط اور دی گئی تطبیق و ترجیح قابل قبول نہیں۔

مولانا نے دعویٰ کیا کہ اگر ہم نے ہر مسئلہ قرآن و حدیث اٹھ چاہیے تو یہ تھا کہ تحدی کے اس مقام میں اپنے اس دعویٰ کو دلائل سے ثابت کیا جاتا، لیکن محض دعویٰ کر کے چھوڑ دیا۔ وقت موعود یا دیگر کتابوں کے حوالے کے بجائے اسی مقام میں انہیں ثابت کہ چاہیے تھا، کیوں کہ اصول تحقیق کا تقاضا یہی ہے۔

كان هذا المتبع جعل قول الغير فلا دة في عنقه من غير مطالبة دليل“ (۱).

”کسی کو حق پر سمجھتے ہوئے دلیل میں غور کئے بغیر قول یا فعل میں اس کی اتباع کرنا گویا کہ یہ اتباع کرنے والا غیر کے قول کو بار سمجھ کر اپنے گلے میں ڈالتا ہے اور دلیل کا مطالبہ نہیں کرتا۔“

۲- ”وهو عبارة عن اتباعه في قوله أو فعله معتقداً للحقيقة من غير تأمل في الدليل“ (۲).

”دلیل میں غور و فکر کئے بغیر کسی کو حق پر سمجھتے ہوئے قول یا فعل میں اس کی پیروی کرنا۔“

۳- التقليد اتباع الغير على ظن أنه محق بلا نظر في الدليل“ (۳).

”دلیل میں غور و خصوص کئے بغیر کسی کی اتباع کرنا یہ گمان رکھتے ہوئے کہ وہ حق پر ہے۔“

۴- ”قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل“ (۴).

”دلیل کی معرفت حاصل کئے بغیر کسی کے قول پر عمل پیرا ہونا۔“

۵- ”قبول قول المرء في الدين بغير دليل“ (۵).

تقلید اور اتباع ایک ہی چیز ہے

تقلید کی تعریف میں لفظ ”اتباع“ موجود ہے، ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ تقلید اور اتباع ایک چیز ہے، غیر مقلدین

(۱) (کشاف اصطلاحات الفنون: ۱۱۷۸، بحوالہ الکلام المفید: ۳۶، مکتبہ صفدریہ).

اس تعریف پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا امین اللہ پشاور کی صاحب عبارات میں تناقض ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: کیا صحابہ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل کی طرف بالکل نہیں دیکھا؟ آپ پر بلا دلیل ایمان لائے ہیں۔

الجواب اولاً: جس طرح مولانا امین اللہ پشاور کی صاحب حدیث معاذ کے تحت ہم سے مطالبہ کرتے ہیں: آپ بتائیے کہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کہاں اجتہاد کیا؟ اور انہیں نص نہیں ملی اور یمن والوں نے ان کی تقلید کی ہو۔ اسی طرح ہمارا مطالبہ یہ ہے کہ آپ یہ ثابت کریں کہ تمام صحابہ کرام نے دلیل کو دیکھ کر ایمان قبول کیا اور وہ دلیل کیا تھی؟

ثانیاً: تقلید کا فاعل مقلد اور مفعول امر اربعہ میں سے کوئی ہوا اس نسبت میں اور تقلید کا فاعل حضرات صحابہ ہوں اور مفعول جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارکہ ہوا ان دونوں میں فرق ہے۔ کیوں کہ مسلمہ ضابطہ ہے کہ نسبت الفعل إلى الفاعل یغایر نسبت إلى فاعل الامر۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول یا فعل بذات خود دلیل ہے، وہاں کسی اور دلیل خارجی کی ضرورت نہیں کہ اس کا مطالبہ کیا جائے۔

(۲) (شرح المنار: ۲۵۲، بحوالہ الکلام المفید: ۳۱، مکتبہ صفدریہ).

(۳) (القاسمی شرح الحسامی: ۱۹۰، قدیمی).

(۴) (التعریفات: ۴۷، دار المنار). (۵) (فواضع الأدلة: ۲/۳۴، دار الکتب العلمیہ).

کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ تقلید الگ چیز ہے اور اتباع الگ ہے، تقلید مذموم جب کہ اتباع محمود ہے۔ (۱)
 ہماری دلیل یہ ہے کہ معرف اور معرف دونوں ایک ہی ہوتے ہیں اور تقلید کی تعریف میں اہل لغت نے لفظ
 اتباع کو ذکر کیا ہے، جیسا کہ تعریقات سے ظاہر ہے، اگر ان دونوں میں فرق ہوتا تو اہل لغت تقلید کی تعریف اتباع
 سے نہ کرتے۔ ”لأن التعریف بالمستغایر لایجوز“۔

کسی چیز کی تعریف ایسے الفاظ سے کرنا درست نہیں کہ اس چیز اور ان الفاظ کا آپس میں ربط و جوڑ ہی نہ ہو۔
 قرآن کریم میں جہاں لفظ اتباع ہے مفسرین نے وہیں تقلید کی بحث کو چھیڑا ہے، حالانکہ وہاں لفظ تقلید موجود
 نہیں، معلوم ہوا کہ مفسرین بھی تقلید اور اتباع میں فرق نہیں کرتے، اگر فرق ہوتا تو تقلید کی بحث کسی اور جگہ بھی ذکر
 کر سکتے تھے۔

اتباع بھی بلا دلیل ہوتا ہے

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ تقلید وہ ہے جو بلا دلیل ہو اور اتباع مع الدلیل ہوتا ہے، اس لئے دونوں متغایر ہیں،
 لیکن یہ بات درست نہیں، ﴿ومن یتبع خطوت الشیطن فانه یأمر بالفحشاء والمنکر﴾ [النور: ۲۱]
 ”جو شخص شیطان کی پیروی کرتا ہے تو اچھی طرح جان لے کہ شیطان بے حیائی اور
 نامعقول کام ہی کرنے کا حکم دیتا ہے۔“

﴿بل نسیح ما ألفینا علیہ اباؤنا﴾ [البقرة: ۱۷۰]۔

(۱) مولانا امین اللہ پشاوری صاحب اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ہم کہتے ہیں کہ تقلید کی تعریف میں اتباع کو آپ
 لے ہیں، ورنہ تقلید کی تعریف یہ ہے: قبول قول الغیر یا اخذ قول الغیر۔ اتباع آپ کہاں سے نکال لائے ہیں۔ اپنے گھر سے
 عبارت لا کر ہمارے حق کو کمزور کر رہے ہو۔

تختہ المناظر میں تقلید کی پانچ تعریضیں مذکور ہیں جن میں سے تین تعریضوں میں لفظ اتباع موجود ہے۔ مولانا کا تقلید کی تعریف
 میں لفظ اتباع کا انکار کرنا نہ ہی بات کا انکار ہے۔ باقی یہ بات کہ احناف میں سے بعض حضرات نے تقلید اور اتباع میں فرق کیا ہے تو اس
 سے تعلق عرض ہے کہ وہ عبارات کو قرآن نہیں ان کی رائے ہے۔ اس کے ذریعے باقیوں کو الزام دینا درست نہیں۔

نیز کئی مواقع میں حضرات اکابرین کی عبارت میں موجود لفظ تقلید کا ترجمہ خود مولانا امین اللہ پشاوری صاحب نے اتباع سے
 کیا۔ مثلاً شاد ولی اللہ رحمہ اللہ کی عبارت: لا یقلدون الا صاحب الشرع کا ترجمہ کیا ”صحابہ کرام فقط نبی علیہ السلام کا اتباع کرتے
 تھے۔“ یہی کام اگر کوئی اور کرے تو تقلید اور خیانت کہلائے اور جب مولانا اس کا ارتکاب کریں تو تحقیق وہ خیانت بن جائے۔ یا للہب!

”ہم تو اسی طریقے کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔“

اور اس طرح کی دیگر آیات میں لفظ اتباع موجود ہے لیکن غیر مقلدین بھی اس کے قائل نہیں کہ یہاں اتباع

مع الدلیل ہے۔

معرف و معرف محدود و محدود میں تساوی ضروری ہے

نیز مسلم قاعدہ ہے کہ معرف اور معرف دونوں میں اتحاد ہوتا ہے جیسے: ”الانسان ماہو؟ حیوان ناطق“ الفاظ کا فرق ہے مفہوم و مراد ایک ہی ہے، حیوان ناطق انسان ہے، انسان حیوان ناطق ہے، معرف اور معرف میں فرق صرف اجمال اور تفصیل کا ہوتا ہے، معرف مجمل جب کہ معرف مفصل ہے۔

متاخرین کا مذہب ہے کہ حد اور محدود میں تساوی ضروری ہے اور تعریف الشیء بمغایرہ جائز نہیں اور اہل لغت نے تسلیم کیا ہے کہ تقلید اور اتباع ایک ہی چیز ہے، لہذا كان الاتباع مغایر للتقلید لما أورده اللغويون فی تعریف التقلید لكن التالی باطل، فالمقدم مثله فی البطلان۔

تقلید عین اتباع ہے

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اتباع تقلید کی تعریف نہیں بلکہ اس کا اثر مرتب اور حکم ہے، یعنی الأثر الذی یرتب علی التقلید۔ یہ بات بھی درست نہیں، اس لئے کہ تقلید کے بارے میں کہا گیا: التقلید أى: الاتباع اور لفظ ”اى“ کے متعلق ضابطہ نحو یہ ہے کہ اى کا ماقبل معطوف علیہ اور ما بعد عطف بیان ہوتا ہے، معطوف علیہ اور عطف بیان دونوں کا مصداق ایک ہی ہوتا ہے، جیسا کہ أقسم بالله أبو حفص عمر۔ ابو حفص اور عمر ایک ہی ہیں۔ لہذا یہ کہنا کہ اتباع تقلید کا اثر مرتب یا اثر لازم ہے درست نہیں، مزید برآں متاخرین تعریف باللازم کو جائز قرار نہیں دیتے، لہذا معلوم ہوا کہ تقلید عین اتباع ہے۔

تقلید علی الاطلاق مذموم نہیں

تقلید اور اتباع کے متعلق یہ کہنا کہ تقلید مذموم اور اتباع محمود ہے، علی الاطلاق درست نہیں۔ دراصل بات یہ ہے کہ مصداق لا بشرط شیء کے درجے میں ہوتے ہیں، جب ان کے فاعل اور مفعول کو متعین کریں گے تو معنی بھی متعین ہو جائے گا۔ ایمان مصدر ہے اگر اس کا فاعل مومن اور مفعول مامورات میں سے ہو تو ایمان محمود ہوگا، جیسے

﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ۳]، ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ۲۸۵]۔
 جسے اگر ایمان کا فاعل کافر اور مفعول منہیات میں سے ہو تو یہ ایمان مذموم ہوگا جیسے: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجَبَتِ
 طَاعَتِ﴾ [النساء: ۵۱]۔ یہی حال اتباع کا ہے، اگر فاعل اہل اللہ اور مفعول دین ہے تو یہ اتباع فی الدین اور
 محمود ہے۔ ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ [التوبة: ۱۰۰]۔ ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل
 عمران: ۳۱]۔ اگر فاعل و مفعول اس قسم کے نہیں تو یہ اتباع مذموم ہے، ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ
 الشَّيْطَانِ﴾ [النور: ۲۱]۔ ﴿يَلْزِمُ تَتَّبِعِ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ إِبْرَاهِيمَ﴾ [البقرة: ۱۷۰]۔ تقلید بھی اسی طرح ہے، فاعل و
 مفعول کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا کہ تقلید فی الدین ہے یا فی الدین نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والذی علیہ جماہیر الأمة أن الاجتهاد جائز فی الجملة،
 والتقليد جائز فی الجملة، لا یوجبون الاجتهاد علی کل أحد و یحرمون التقليد، ولا یوجبون التقليد
 علی کل أحد و یحرمون الاجتهاد، وأن الاجتهاد جائز للقادر علی الاجتهاد، والتقليد جائز للعاجز
 عن الاجتهاد“ (۱)۔

”جمہور امت کا مذہب یہ ہے فی الجملہ اجتہاد بھی جائز ہے اور تقلید بھی، ایسا نہیں کہ ہر
 ایک پر اجتہاد واجب اور تقلید حرام ہو اور نہ ہی ہر ایک پر تقلید واجب اور اجتہاد حرام ہے بلکہ جو
 اجتہاد پر قدرت رکھتا ہے اس کے لئے اجتہاد کرنا جائز ہے اور اجتہاد سے عاجز ہو اس کے لئے
 تقلید کرنا جائز ہے۔“

اگر تقلید غلی الاطلاق مذموم ہوتی تو علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ جنہیں غیر مقلدین اپنا پیشوا مانتے ہیں، تقلید کو جائز نہ
 جتے۔ مہارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عاجز عن الاجتهاد کے لئے تقلید جائز ہے۔ اجتہاد چونکہ ہر کس و ناکس کا کام نہیں، اس
 کے لئے علوم و فنون میں پیشگی و مہارت کے ساتھ ساتھ تقویٰ کی صفت سے متصف ہونا بھی ضروری ہے۔ غیر مقلدین تو
 اجتہاد سے کوسوں دور ہیں لیکن پھر بھی تقلید کو حرام و شرک قرار دیتے ہیں، یہ انصاف کے مراحل سے بعید ہے۔

اجتہاد و تقلید پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”ولا یصلو أمر الداعی من أمرین: الأول أن یکون

(مجموعۃ الفتاوی: ۲۰/۱۱۳، مکتبۃ العیسیٰ کان)۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ پشاور صاحب نے، ص: ۱۱۶ پر دعویٰ کیا کہ ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ رحمہما اللہ کی اصطلاح میں تقلید سے اتباع مراد
 ہے یہاں تو یہ فرضی اصطلاح بھی نہیں چل سکتی۔

مجتہداً أو مقلداً، فالمجتہد ينظر في تصانيف المتقدمين من القرون الثلاثة ثم يرجح ما ينفع
ترجيحه، الثاني: المقلد يقلد السلف؛ إذ القرون المتقدمة أفضل مما بعدها“ (۱)۔

”دین کا داعی دو حال سے خالی نہیں، مجتہد ہوگا یا مقلد، مجتہد قرون ثانیہ کے متقدمین کی
تصانیف سے مستفید ہو کر رائج قول کو ترجیح دیتا ہے اور مقلد سلف کی تقلید کرتا ہے، کیونکہ ابتدائی
صدیاں بعد والوں سے افضل ہیں۔“

یہاں بھی دو قسمیں ہی بیان کیں مجتہد اور مقلد، سلف کی تحقیقات میں غور و خوص کے بعد کسی قول کو ترجیح دینے
مجتہد کو ہی زیب دیتا ہے، اگر غیر مقلدین اپنے کو مجتہد شمار کریں تب تو انہیں تقلید سے چھٹکارہ مل سکتا ہے ورنہ تقلید متعین
ہے اور تقلید میں بھی علامہ ابن تیمیہ سلف کی تقلید کو ترجیح دیتے ہیں، جب کہ غیر مقلدین عام لوگوں کو دور خلا کر سلف کی
تقلید سے بیزار اور اپنی تقلید کی دعوت دیتے ہیں، جو ہرگز درست نہیں۔

مزید فرماتے ہیں: ”وإذا كان الرجل متبعاً لأبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد، ورأى
في بعض المسائل أن مذهب غيره أقوى فاتبعه كان قد أحسن في ذلك، ولم يقدح ذلك في دينه
ولا عدلته بلا نزاع“ (۲)۔

”اگر کوئی ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مقلد ہو اور اسے یقین ہو جائے کہ فلاں فلاں مسئلے
میں دوسرا مذہب قوی ہے، وہ اس مسئلے میں دوسرے کی تقلید کرے تو یہ اچھا اور قابل تعریف عمل
ہے، ایسا کرنے سے بلا شک و شبہ اس کے دین و عدالت پر زخم نہیں پڑے گی۔“

الحمد للہ حنیفہ اسی اصول پر کار بند ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ خود فرماتے ہیں: ”وهذا أبو يوسف ومحمد اتبع
الناس لأبي حنيفة وأعلمهم بقوله، وهما قد خالفاه في مسائل لا تكاد تُحصى لما تبين لهما من النجاسة
والحجة ما وجب عليهما اتباعه“ (۳)۔

”امام ابو یوسف و محمد امام ابو حنیفہ کے چکے مقلد اور ان کے قول کو زیادہ بہتر انداز میں

(۲) (مجموعۃ الفتاوی: ۹/۲۰، مکتبۃ العبیکان)۔

(۱) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۲/۱۵۰، مکتبۃ العبیکان)۔

(۲) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۲/۱۵۳، مکتبۃ العبیکان)۔

جاننے والے ہیں لیکن اس کے باوجود لاتعداد مسائل میں انہوں نے احادیث و دلائل کے وزن کو دیکھ کر امام صاحب سے اختلاف کیا۔

فقہ حنفی کے مفتی بہا اقوال کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ احناف علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس بات کے مصداق

”كان الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة لا يزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب أو السنة على خلاف قول مبتوعهم اتبعوا ذلك“ (۱)۔

”ائمہ اربعہ کے اکابر متبعین کا حال یہ ہے کہ اگر قرآن و حدیث قول امام کے خلاف ہو تو قول امام چھوڑ کر قرآن و حدیث پر عمل کرتے ہیں۔“

یہی وجہ ہے کہ فقہ حنفی کے لاتعداد مسائل میں فتویٰ امام ابو یوسف یا امام محمد کے قول پر ہے، بلکہ کئی مسائل میں ان کے اقوال پر فتویٰ ہے، صرف یہی نہیں بلکہ مذہب غیر امام مالک کے قول پر بھی فتویٰ ہے۔

اس کے علاوہ فقہاء احناف میں ایک بڑی جماعت ان حضرات کی ہے جنہیں اصحاب الترجیح کہا جاتا ہے جو ان کے اقوال میں غور و فکر کے بعد راجح قول کی نشاندہی کرتے ہیں۔

اس کے باوجود احناف کو مورد الزام ٹھہرانا اور اتباع باطل کی آیات مقلدین پر چسپاں کرنا سوائے اپنی عاقبت کے کچھ نہیں۔

غیر تحریری الدلیل کا مطلب

من غیر نظر إلی الدلیل، من غیر تأمل فی الدلیل، بلا نظر فی الدلیل، غیر مقلدین کہتے ہیں تقلید عرف میں ہے کہ مقلد دلیل کا مطالبہ نہ کرے، بغیر دلیل کے تقلید کرے، حالانکہ مجتہد معصوم نہیں کہ اس کی تقلید بغیر دلیل کی جائے، تقلید کی تعریف ہی درست نہیں جس طرح کہ خود تقلید کرنا درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقلد کے لئے عمل کی حد تک دلیل کی معرفت ضروری نہیں کہ اگر دلیل کا علم ہوا تو عمل سے منع نہیں، بلکہ دلیل ہے لیکن مقلد کے لئے اس کی معرفت ضروری نہیں، تقلید کی تعریف خود دلیل کے موجود نہ ہونے پر ہے، من غیر نظر، من غیر تأمل، بلا نظر فی الدلیل، دلیل موجود ہے تبھی تو من غیر

نظر إليه ہے، ورنہ تو اتباع الإنسان غیرہ فی مایقول أو بفعل معتقداً للحقیقة بلا دلیل ہونا چاہیے تھا، غیر نظر إلى الدلیل کی وضاحت خود تعریف میں موجود ہے اسی: من غیر مطالبة دلیل ہے لیکن تقلید اس کے مطالبے پر موقوف نہیں، اگر دلیل کا علم ہو تو سونے پر سہاگ، ورنہ دلیل کی معرفت اور دلیل کو متعین کرنا یہ مجتہد کا کام ہے اور ہم ہر ایک کو مجتہد تسلیم نہیں کرتے۔ ہم صرف انہیں مجتہد تسلیم کرتے ہیں جن کے اجتہاد پر اجماع ہو۔

محقق کی تعریف

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ ہم ہر مسئلے کا علم اس کی دلیل کے ساتھ حاصل کرتے ہیں ہم مقلد نہیں، یعنی جو بھی مسئلہ ہو اور اس کی دلیل دیکھتے ہیں پھر اس پر عمل کرتے ہیں، اگر مقلد نہیں تو پھر؟ مجتہد کہنے ہوئے تو ان کو بھی جھجک محسوس ہوتی ہے، البتہ اپنے کو محقق کہتے ہیں کہ ہم تحقیق کرتے ہیں، حالانکہ محقق وہ ہوتا ہے جو خود دلیل سے استنباط کرے، کسی اور کی دلیل کو نقل کرنا تحقیق نہیں بلکہ نقل تحقیق ہے اور نقل تحقیق تقلید ہے کہ دوسرے کی بات نقل کر کے مان لی۔ تحقیق اور نقل تحقیق میں فرق ہے، التحقیق هو إثبات المسئلة بالدلیل، تدقیق اس سے بھی مشکل ہے، استنباط شدہ دلیل کو کسی اور دلیل سے مؤید کرنا اثبات الدلیل بالدلیل اور اجتہاد کی بات ہی اور ہے۔

صحابہ کرام بھی مقلد تھے

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تقلید اور اتباع ایک ہی چیز ہے تو ہم کہتے ہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین متبع بھی تھے اور مقلد بھی۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فإن عَلِمَ أن مقلَّده مصیب - كتقليد الرسول أو أهل الإجماع - فقد قلده بحجة“ (۱)۔

”اگر مقلد کو یقین ہو کہ وہ جس کی تقلید کر رہا ہے وہ خود راہ راست پر ہے تو یہ تقلید درست ہے کہ تقلید مع الدلیل ہے جیسے صحابہ کرام کا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تقلید کرنا اور عام مومنین کا اہل اجماع کی تقلید کرنا۔“

كتقليد الرسول اضافة المصدر إلى الفاعل یعنی تقلید الرسول الصحابة کا قائل تو کوئی بھی نہیں

لا محالة اضافة المصدر إلى المفعول مانیں گے اور فاعل محذوف ہوگا کہ ”كتقليد الصحابة الرسول“ صحابہ مقلد

صلی اللہ علیہ وسلم مقلد ہوئے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی عبارت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ اہل اجماع کی تقلید درست ہے کیونکہ وہ تقلید صحیحہ ہے، اور ائمہ اربعہ کے اہل اجماع ہونے میں شک نہیں، لہذا ائمہ اربعہ کی تقلید درست ہے، نیز اس سے یہ بھی صریح ہے کہ تقلید علی الإطلاق مذموم نہیں بلکہ تقلید محمود بھی ہوتی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فاعلم أن الصحابة لا يقلدون إلا صاحب الشرع" (۱) واضح رہے کہ صحابہ کرام صرف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تقلید کرتے تھے۔ صراحۃً صحابہ کو مقلد قرار دینا تصحید اور اتباع میں فرق ہے تو پھر آپ ان عبارتوں کے متعلق کیا کہیں گے۔ صحابہ تو مقلد تھے ہی لیکن اگر اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر کہا جائے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی مقلد تھے تو اس کی بھی گنجائش ہے، نبی پر اپنی ذات کا اتباع لازم ہے، جس طرح دوسروں کے لئے لازم ہے کہ نبی کی بیان کردہ باتوں کی تصدیق کریں اسی طرح نبی بھی بات کا مامور ہے کہ اپنی بیان کردہ باتوں کو حق اور سچ جانے، تو نبی اپنی ذات کا قبیح اور مقلد ہوا۔ (۲)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ پشاور کی صاحب یہاں بھی ص: (۱۱۱) پر عبارت میں تناقض کا دعویٰ کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ہم کہتے ہیں کہ شاہ نے تو فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام فقط نبی علیہ السلام کا اتباع کرتے تھے اور کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے جیسا کہ حصر سے ظاہر ہے اور یہ کہ کسی اور کی بھی کرتے تھے جیسے ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ عجیب!

الجواب: اولاً اپنے مدعا کے خلاف ہونے کی وجہ سے لا یقلدون إلا صاحب الشرع کا معنی اتباع سے کیا۔ حالانکہ خود مخالف کیا کہ تقلید اتباع کے معنی میں نہیں اور یہاں اتباع والا معنی خود مراد لیا۔

ثانیاً: ان عبارت کا تعلق جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ سے ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں سوائے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی کا اتباع نہیں کرتے تھے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت مبارکہ کے بعد صحابہ آپس میں اختلاف اور آپس میں بعض حضرات کے قول و تحقیق کا اتباع بدیہی بات ہے۔

ثالثاً: علی وجہ التفرق یہ کوئی قرآن نہیں ایک عبارت ہے۔ اس کے ذریعے باقیوں کو التزام دینا درست نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ پشاور کی صاحب نے اس عبارت پر بھی زور آزمائی کی اور فرماتے ہیں: پس دیکھئے صحابہ کرام تو درکنار اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام سے، نہ حدیث سے، نہ صحابہ کرام سے اور نہ اپنے امام ابو حنیفہ سے کوئی دلیل پیش کی، بلکہ جس طرح طلوع شمس پر دلیل دینے کی حاجت نہیں اسی طرح اس بات پر کوئی دلیل دینے کی حاجت نہیں۔ جب یہ بات

”حقاً صرف اللہ کی ذات ہے، ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾ [الشورى: ۱۳]۔
”اللہ نے تمہارے لئے دین کا وہی طریقہ مقرر کیا ہے جس کا حکم اس نے نوح کو دیا تھا۔“

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شارع مجازی ہیں (۱)۔

اور اولوالامر کو یہ درجہ بھی حاصل نہیں اس لئے وہاں لفظ ”أطيعوا“ مذکور نہیں، اسی لئے ہم نے اطاعة اولی الامر
واجب لغیرہ کہا، واجب لعینہ نہیں کہا۔

امت، اتباع اور تقلید کی وضاحت

اطاعة فی القول بھی ہوتی ہے اور فی الفعل بھی، جب کہ اتباع کی اصل وضع اتباع فی الافعال ہے اور ما قبل
تہذیب کا ہے کہ اتباع اور تقلید ایک ہی چیز ہے، یعنی الإطاعة مشتملة علی الاتباع، والاتباع هو التقليد،
إطاعة مشتملة علی التقليد۔

”أطيعوا اللہ“ میں اطاعت کی ایک نوع پائی جا رہی ہے اطاعة فی القول اور اطيعوا الرسول میں اطاعة کی
نوع: اطاعة فی القول اور اطاعة فی الفعل موجود ہیں، اسی طرح اولی الامر کی اطاعة بھی دونوں انواع قول و فعل کو
شامل ہے۔ فالمعنی أطيعوا اللہ فی أقوالہ، وأطيعوا الرسول فی أقوالہ وأفعالہ، وأطيعوا أولی الامر منکم
فی أفعالہم وأفعالہم۔ اطاعت فی الفعل اتباع ہے اور اتباع عین تقلید ہے، لأن ثبوت أحد المتساویین يستلزم
ثبوت الآخر، فالمعنی أطيعوا الرسول وأولی الامر منکم: أى فلدوا الرسول وأولی الامر منکم۔

اولی الامر فقہاء ہیں

اولی الامر سے فقہاء مراد ہیں، ”متدرک حاکم“ میں ہے: ”قال جابر بن عبد اللہ: ﴿أطيعوا اللہ
أطيعوا الرسول وأولی الامر منکم﴾، قال: أولی الفقه والخیر وتفسیر الصحابی عندهما
..... قال ابن عباس: یعنی أهل الفقه والدين فأوجب اللہ طاعتهم“ (۲)۔

”حضرت جابر بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿أطيعوا اللہ

وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴿۱﴾ میں ”اولی الامر“ سے مراد فقہاء ہیں..... حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: ”اولی الامر“ سے مراد علماء و فقہاء ہیں، اللہ نے ان کی اطاعت واجب کی ہے۔

قال عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ تعالیٰ: أولو الأمر أولو العلم والفقہ (۱)۔
 ”عطاء بن ابی رباح فرماتے ہیں کہ ”اولی الامر“ سے مراد علماء و فقہاء ہیں۔“

قال أبو بكر الجصاص رحمه الله تعالى: "اختلف في تأويل أولى الأمر، فروى عن جابر بن عبد الله وابن عباس رضوان الله عليهم اجمعين رواية، والحسن وعطاء ومجاهد رحمة الله عليهم: أنهم أولو الفقه والعلم؛ وعن ابن عباس رضي الله عنهما رواية، وعن أبي هريرة: أنهم أمراء السرايا، ويجوز أن يكونوا اجمعياً مرادين بالآية؛ لأن الاسم يتناولهم جميعاً؛ لأن أمراء السرايا يكونون أمر تدبير الجيوش والسرايا لقتال العدو، والعلماء يلون حفظ الشريعة وما يجوز مما لا يجوز" (۲)۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”اولی الامر“ سے کون مراد ہیں؟ اس میں اختلاف ہے، حضرت جابر بن عبد اللہ اور ایک روایت میں حضرت ابن عباس رضوان اللہ علیہم اجمعین، حسن، عطاء، مجاہد رحمۃ اللہ علیہم، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اولی الامر سے مراد علماء و فقہاء ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی دوسری روایت اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ”اولی الامر“ سے مراد لشکروں کے امراء ہیں۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ علماء و فقہاء اور لشکروں کے امراء دونوں مراد ہوں کیونکہ یہ لفظ دونوں کو شامل ہے، اس طرح کہ لشکر کے امراء لڑائی وغیرہ میں لشکر کی کمان سنبھالتے ہیں اور علماء رازداران و محافظ شریعت ہیں، جائز و ناجائز امور کی نشاندہی کرتے ہیں۔“

امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”إن أعمال الأمراء والسلطين موقوفة على فتاوى العلماء والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء، فكان لفظ أولى الأمر عليهم أولى“ (۳)۔

(۱) (سنن الدارمی، باب الاقتداء بالعلماء: ۸۳/۱، قدیمی)۔

(۲) (أحكام القرآن للجصاص، باب في طاعة أولى الأمر: ۲/۲۱۰، دار الكتاب العربي بیروت)۔

(۳) (تفسیر کبیر: ۱۰/۱۴۶، بحوالہ الکلام المفید: ۶۰، مکتبہ صفدریہ)۔

”امراء و سلاطین کے امور علماء کے فتاویٰ پر موقوف ہوتے ہیں، گویا کہ علماء امراء کے

امراء اور بادشاہوں کے بادشاہ ہیں، لہذا علماء ہی صحیح معنوں میں ”اولی الامر“ کا مصداق ہیں۔“

صحابہ کی تفسیر حجت ہے

صحابہ کرام کے اقوال سے ثابت ہوا کہ اولی الامر سے فقہاء مراد ہیں اور صحابہ کی تفسیر کا حجت ہونا محدثین کے

مسم ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”تفسیر الصحابی مرفوع إن تفسیر

صحابة مسند“ (۱)۔

صحابہ کا درجہ حدیث مرفوع و حدیث مند کا ہے۔ حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”تفسیر الصحابی

صحابة“ (۲)۔ یعنی صحابہ کی تفسیر حجت ہے۔ (۳)

نواب صدیق حسن فرماتے ہیں: ”وہكذا حکم أقوالہم فی التفسیر؛ فإنہا أصوب من أقوال من

سما“ (۴)۔

اولی الامر سے امراء السرا یا مراد لینا تفسیر الکلی بالجزئی ہے

بعض حضرات نے اولی الامر کی تفسیر امراء سے کی تو یہ اولی الامر کی تفسیر کلی نہیں بلکہ تفسیر الکلی بالجزئی کے قبیل

ہے، بسا اوقات کلی کی تفسیر جزئی سے کی جاتی ہے جیسے ﴿غیر المغضوب علیہم﴾ سے یہود اور ﴿ولا

تسل﴾ سے نصاریٰ مراد لئے جائیں، یہ تفسیر کلی نہیں بلکہ کلی کی ایک جزئی کو متعین کیا گیا ہے، اسی طرح جن حضرات

اولی الامر سے امراء السرا یا مراد لئے انہوں نے بھی ایک جزئی کی تعین کی ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ نے اس کی

تفسیر الراوی، النوع السابع الموقوف: ۱۵۶، ۱۵۸، قدیمی)۔

معرفة علوم الحديث: ۲۰، زاد المعاد: ۵۳/۴، بحوالہ الکلام المفید: ۵۳، مکتبہ صفدریہ)۔

مبارت پر تھرے کرتے ہوئے مولانا امین اللہ پشاوری صاحب فرماتے ہیں: ”صحابہ کا مذہب مدون نہیں تو تفسیر کہاں سے

مجان کو رنگ دینے کے لئے خواہ خواہ کا اعتراض ہے، ورنہ ایک معولی طالب علم بھی جانتا ہے کہ کسی آیت کی تفسیر کرنا

مذہب کو مستلزم نہیں۔

الحق: ۹۶ بحوالہ الکلام المفید: ۵۴، مکتبہ صفدریہ)۔

خوب وضاحت فرمائی کہ امراء و سلاطین علماء کے تابع ہیں، درحقیقت علماء ہی اولی الامر ہیں۔

نیز اگر اولی الامر سے بادشاہ مراد ہوں تو ان کی اطاعت کس بناء پر کی جائے گی؟ کیونکہ اَطِيعُوا

لَا تُؤْهِتَهُ، وَأَطِيعُوا الرِّسُولَ لِرِسَالَتِهِ۔ اگر امیر ہونے کی وجہ سے بادشاہ کی اطاعت کی جائے کہ اَطِيعُوا أَوَّلِي الْأَمْرِ

لَا مَسَارَتَهُ تو یہ علی الاطلاق درست نہیں، بلکہ اگر وہ شریعت کے مخالف حکم دے تو اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی۔

”لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ“ (۱)۔

”اللہ رب العزت کی معصیت و نافرمانی کے سلسلے میں کسی کی اطاعت جائز نہیں۔“

اگر وہ شریعت کے موافق حکم کرتا ہے تو بے شک اس کی اطاعت کی جائے گی، جب بادشاہ شریعت کا علم رکھتا

ہے اور اس کے موافق حکم کرتا ہے وہ قابل اطاعت ہے، تو مجتہد اس سے زیادہ شریعت کا عالم ہے، لہذا اس کی اطاعت

بدرجہ اولی ہوگی، جیسا کہ امام رازی نے فرمایا۔

اولی الامر کی اطاعت واجب لغیرہ کیوں؟

اشکال ہو سکتا ہے کہ اولی الامر میں بھی عامل ”اَطِيعُوا“ ہے تو جس طرح آپ اطاعت اللہ اور اطاعت الرسول

واجب لعینہ مانتے ہیں اسی طرح اطاعت اولی الامر کو واجب لعینہ کیوں نہیں مانتے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ فاعل اور مفعول کی مناسبت سے فرق واقع ہوتا ہے: ”إِسْنَادُ فِعْلِ إِلَى فَاعِلٍ يَجْعَلُ

إِسْنَادَهُ إِلَى فَاعِلٍ آخَرَ، وَكَذَا إِسْنَادُهُ إِلَى مَفْعُولٍ يَغَايِرُ إِسْنَادَهُ إِلَى مَفْعُولٍ آخَرَ۔“ (امین الرسول -

أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ)۔ [البقرة: ۲۸۵]۔ إِسْنَادُ الْإِيمَانِ إِلَى الرِّسْلِ يَغَايِرُ إِسْنَادَهُ إِلَى الْمُؤْمِنِ

فَإِيمَانُ الرِّسْلِ يَغَايِرُ إِيْمَانُ الْمُؤْمِنِينَ۔

اسی طرح قاعدہ ہے المعطوف يغايير المعطوف عليه مثلاً ”عليكم بسنتي وسنة الحد

الراشدين“۔ معطوف عليه اور معطوف میں فرق ہوگا، یعنی کیفیت کے اعتبار سے جو درجہ سنت نبوی کا ہوگا سنت محمد

وہ درجہ نہیں ہوگا، جتنی شدت سنت نبوی میں ہوگی اتنی شدت سنت الخلفاء میں نہیں ہوگی۔

نیز ضابطہ نحو یہ ہے ربما يجوز في المعطوف ما لا يجوز في المعطوف عليه۔ اگرچہ معطوف

معطوف عليه کا حکم ایک ہے لیکن بسا اوقات معطوف میں ایک چیز جائز ہوتی ہے معطوف عليه میں جائز نہیں ہوتی جیسے

یہاں اگر سختیہا کو شایہ کی جگہ لایا جائے تو جائز نہیں کیونکہ ”رَبِّ“ کا دخول ہمیشہ مکرمہ ہوتا ہے۔ اگرچہ اولی الامر معطوف ہے لیکن بعینہ اس کا وہ حکم نہیں ہوگا جو معطوف علیہ کا ہے، معطوف علیہ میں وجوب ہے اور معطوف میں اطاعت واجب لغیرہ ہے۔

اگر اولی الامر پر بھی ”اطیعوا“ داخل ہوتا تب بھی اس اطاعت میں وہ قوت و شدت نہ ہوتی جو قوت اور شدت اللہ اور اطاعت الرسول میں ہے۔

تجدید قرآن میں

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ قرآن میں لفظ ”تقلید“ نہیں۔

جواب یہ ہے کہ قرآن میں لفظ ”اتباع“ موجود ہے، اور اتباع و تقلید دونوں متساویین ہیں ”ثبوت أحد المتساویین يستلزم ثبوت الآخر“۔ جس طرح قرآن میں جنازہ کا لفظ نہیں لیکن ﴿ووصل علیہم﴾، [التوبة: ۳۴] موجود ہے، اب اگر کوئی کہے کہ قرآن میں لفظ جنازہ دکھاؤ تو اس کی بات ناقابل اعتبار ہے، صلاۃ علی جنازہ اور نماز جنازہ ایک ہی چیز ہے، صرف تعبیر میں فرق ہے، اسی طرح اتباع اور تقلید ایک ہی چیز ہے، قرآن میں اتباع ہے تقلید نہیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اصل اربعہ کا اثبات قرآن سے

بعض حضرات نے شریعت کے اصول اربعہ: قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس کا اثبات اس آیت سے کیا: ﴿اتبعوا اللہ قرآن، اطیعوا الرسول حدیث، اولی الامر اجماع، اور فلان تنازعتم فی شیء فردوه الی اللہ رسول“ سے قیاس کی طرف اشارہ ہے۔ اگر اس بات کو آپ نہیں مانتے تو اس کا مطلب کیا ہوگا؟ ظاہر ہے کہ اس آیت سے یہ ہوتا ہے کہ اس آیت کے حکم صراحۃً قرآن و حدیث میں نہیں، اسی لئے حکم دیا کہ قرآن و حدیث میں اس اختلاف کو دیکھو، اگر کوئی جوڑ ملتا ہے تو ملا دو اور نظیر والا حکم اس پر بھی جاری کرو۔ مثلاً بھنگ کو استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اختلاف ہوا تو اسے قرآن و حدیث کی طرف لوٹا یا، صراحۃً حکم نہیں ملا، اب مجتہد کا کام ہے کہ اس پر حکم لگائے کہ حرام ہے یا حلال ہے اور ہر مسک حرام ہے، لہذا بھنگ حرام ہے۔

تعیین علل مجتہد کا کام ہے

اگر کوئی کہے کہ علت اسرار نکالنا اور حکم کو بھنگ کی طرف منتقل کرنا آسان ہے، اس کے لئے مجتہد کی یہ ضرورت؟ اس کا جواب یہ ہے کہ علت کی تعیین کہ یہ علت حقیقی ہے یا سبب قریب؟ یہ حکم معلول بعلمین ہے یا علت واحدہ وغیرہ صرف مجتہد ہی کر سکتا ہے، غیر مجتہد کے بس کی بات نہیں۔

ایک کی ہی تقلید کیوں

اگر اولی الامر سے امراء مراد لئے جائیں تو اولی الامر جمع کا صیغہ ہے، آپ کتنے امیروں کے قائل ہیں خاص ہے کہ ایک ہی امیر ہوگا۔ ”مسلم شریف“ کی حدیث میں ہے: ”ایک امام کی موجودگی میں اگر دوسرا امامت کا دعویٰ کرے تو اسے قتل کیا جائے گا“ (۱)۔

اسی طرح ائمہ فقہاء میں سے بھی صرف ایک کی تقلید کی جائے گی یعنی جو علم و تقویٰ کے لحاظ سے برتر ہو، ہمارے تحقیق کے مطابق امام ابوحنیفہ اس معیار پر پورے اترتے ہیں، لہذا ہم ان کی تقلید کرتے ہیں۔

غیر مقلدین بھی تقلید میں مبتلا ہیں

چار ائمہ کو منتخب کر کے پھر کسی ایک امام کو مختص کرنا مقلدین کا تفرؤ نہیں، غیر مقلدین بھی اسی طرح کرتے ہیں لیکن انداز کچھ اور ہے، غیر مقلدین بھی اپنے عام علماء اور بڑے علماء کو برابر نہیں سمجھتے، جتنا اعتماد انہیں اپنے بڑے علماء پر ہے عام علماء پر نہیں، بڑے علماء میں بھی فرق کرتے ہیں اور یہ فرق صرف اس وجہ سے ہے کہ وہ اپنے بڑے علماء کو علم و تقویٰ کی بناء پر زیادہ قابل اعتماد سمجھتے ہیں، اسی لئے عام علماء کے فتاویٰ جمع نہیں کرتے اور تقلید اسی کا نام ہے کہ اتبوا الإنسان غیرہ فی ما یقول أو یفعل معتقداً للحقیقة من غیر نظیر إلى الدلیل۔

غیر مقلدین کے دلائل خود تقلید پر مبنی ہیں، کیونکہ وہ کہتے ہیں امام ابوحنیفہ نے فلاں مسئلے میں حدیث صحیح کی مخالفت کی، جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آپ کو کیسے معلوم ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے؟ تو کہتے ہیں حافظ ابن حجر و فلاں فلاں نے اس کی تصحیح کی۔ یہ خود تقلید ہے کہ حافظ ابن حجر وغیرہ کی بات تسلیم کرتے ہیں۔ یہاں دو ہر معیار کہ ائمہ اربعہ کی تقلید حرام و شرک قرار پائے اور حافظ ابن حجر و دیگر محدثین کی تقلید سرائیکھوں پر۔

مسئلہ کلام

أطيعوا أولى الأمر أى: اتبعوهم، والاتباع هو التقليد، فالمعنى قلدوا أولى الأمر منكم اورا ولی سے حقیقتہ علماء مراد ہیں، جیسا کہ امام رازی کی عبارت گزری۔

نواب صدیق حسن خاں اسی بات کو دوسرے انداز میں پیش کرتے ہیں: "والتحقیق أن الأمراء إنما يحسون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبع لطاعة العلماء كما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الله" (۱)۔

”صحیح بات یہ ہے کہ امراء کی اطاعت صرف اس وقت کی جائے گی جب وہ شریعت کے مطابق حکم دیں، لہذا امراء کی اطاعت علماء کی اطاعت کے تابع ہے (کیوں کہ علماء شریعت کو زیادہ جانتے ہیں) جس طرح علماء کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اطاعت کے تابع ہے۔“
علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والعلماء الذين تجب طاعتهم على المستفتي والمأمور فيما حروا عليه مبلغين عن الله أو مجتهدين اجتهاداً تجب طاعتهم فيه على المقلد" (۲)۔

حکمی دلیل

﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ۵۸]۔
”اگر یہ اسے رسول اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچائیں تو وہ ایسے لوگوں کے علم میں آجائے جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں۔“

استنباط کہتے ہیں: زمین سے کنواں کھود کر پانی نکالنا، یہ وہی پانی ہے جو پہلے سے اللہ رب العزت نے زمین میں رکھا ہے، کھودنے والے نے اسے ظاہر کیا نہ کہ اسے پیدا کیا، پہلے مخفی تھا، اب ظاہر ہو گیا، یہی حال قیاس کا ہے: مظهر لا مثبت۔

عامی پر تقلید علماء واجب ہے

علامہ ابو بکر جصاص فرماتے ہیں: ”فقد حفت هذه الآية المعاني، منها: أن في أحكام الحوادث ما ليس بمنصوص عليه بل مدلول عليه، ومنها: أن على العلماء استنباطه والتوصل إلى معرفته برده إلى نظائره من المنصوص، ومنها: أن العامي عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث“ (۱)۔

”یہ آیت کئی احکام پر مشتمل ہے مجملہ ان احکام کے یہ بھی ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں ایسے مسائل بھی ہیں جن پر قرآن صراحتاً دلالت نہیں کرتا بلکہ دلالت ان کا ذکر ہے، اور یہ کہ علماء پر واجب ہے کہ ان مسائل کا استنباط کریں اور منصوصات میں غور و خوض کر کے ان کے نظائر تلاش کریں اور ان کا حکم متعین کریں اور یہ کہ پیش آمدہ مسائل میں غیر مجتہد پر مجتہدین کی تقلید واجب ہے۔“

اس میں لفظ ”العامی“ آیا، جس سے مراد وہ شخص ہے جو استنباط و استخراج کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، یعنی مجتہد نہ ہو۔ امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثبت أن الاستنباط حجة، والقياس إما استنباط أو داخل فيه، فوجب أن يكون حجة، إذا ثبت هذا فنقول: الآية دالة على أمور، أحدها: أن في أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالا استنباط، وثانيها: أن الاستنباط حجة، وثالثها: أن العامي يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث“ (۲)۔

”استنباط کا حجت ہونا تو ثابت ہے ہی، قیاس یا تو استنباط ہی کا دوسرا نام ہے، یا استنباط میں داخل ہے، لہذا اسے بھی تسلیم کرنا چاہیے کہ قیاس بھی حجت ہے، چنانچہ یہ آیت کئی امور پر دلالت کرتی ہے۔

۱۔ پیش آمدہ مسائل میں ایسے مسائل بھی ہیں جو صراحتاً نص سے معلوم نہیں ہوتے بلکہ استنباط و قیاس کے ذریعے معلوم ہوتے ہیں، ۲۔ استنباط حجت ہے، ۳۔ پیش آمدہ مسائل میں غیر مجتہد پر مجتہد کی تقلید واجب ہے۔“

یہاں احکام الحوادث سے وہ نئے پیش آمدہ مسائل مراد ہیں جن کا وجود پہلے نہیں تھا، اب پیش آرہے ہیں۔

(۱) (أحكام القرآن للجصاص: ۲/۲۱۵، دار الكتاب العربي بيروت)۔

(۲) (تفسير كبير، سورة النساء: ۸۳، الجزء العاشر، ص: ۲۰۰، دار الكتب العلمية طهران)۔

مسائل منصوص علیہا نہیں

انہی پیش آمدہ مسائل کے متعلق علامہ سرخی فرماتے ہیں: ”و معلوم أن كل حادثة لا يوجد فيها نص، خصوصاً معدودة متناهية، ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة، وبتمسيتها حادثة إشارة إلى أنه لا نص فيها، فإن ما فيه النص يكون أصلاً معهوداً، وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة طلباً أو رواية، فعرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة“ (۱)۔

”واضح رہے کہ ہر پیش آمدہ مسئلے کا حل نصوص میں موجود نہیں کیونکہ نصوص چند گنے چنے ہی ہیں، جب کہ قیامت تک پیش آنے والے مسائل کی انتہاء نہیں۔ نیز پیش آمدہ مسائل کا نام ”حادثۃ“ رکھنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کے سلسلے میں کوئی نص نہیں کیونکہ جن مسائل کے متعلق نصوص موجود ہیں باقاعدہ ان کی اصل معروف ہے، اسی طرح صحابہ کرام بھی ہر پیش آمدہ مسئلے کے متعلق کسی نص ہی کی طلب یا روایت میں مشغول نہیں رہتے تھے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ ہر مسئلے کے متعلق نص موجود نہیں۔“

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ”مجموعۃ الفتاویٰ“ میں بھینسوں کی زکوٰۃ کے متعلق فرمایا کہ انہیں گائے قیاس کرو (۲)۔

خیر مقلدین کا اعتراض کہ مقلدین قرآن و حدیث کو ناقص سمجھتے ہیں

احناف پر اعتراض کرتے ہیں کہ وہ قرآن و حدیث کو ناقص کہتے ہیں کہ تمام مسائل قرآن و حدیث میں نہیں۔ یہ اعتراض سوائے دھوکہ دہی کے کچھ نہیں، اگرچہ قرآن و حدیث میں ہر مسئلے کا حل موجود ہے، صراحٹاً یا کنایتاً، لیکن عقل کا ادراک کرنے سے عاجز ہے۔ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ: ”فلان لم تجد فی کتاب اللہ، فلان لم تجد فی سنة رسول اللہ“ اس پر دال ہے کہ عقل ہر مسئلے کے ادراک سے قاصر ہے، جن مسائل کا حکم صراحٹاً موجود ہے، ان میں تو اختلاف نہیں اور جو مسائل صراحٹاً مذکور نہیں ان کے حل کے لئے مجتہدین کی ضرورت پیش آتی ہے، لہذا ہم مجتہدین کی ضرورت و فراست پر اعتماد کرتے ہوئے ان کی تحقیقات پر عمل پیرا ہیں۔

(۱) أصول السرخسی، باب القیاس: ۱۳۸/۲، قدیمی۔

(۲) مجموعۃ الفتاویٰ، کتاب الزکوٰۃ: ۲۵/۲۵، مکتبۃ العبیکان۔

آپ کا یہ دعویٰ ہے کہ ہر مسئلہ قرآن وحدیث سے بتائیں گے، اہل حدیث کے دو اصول ”أطیعوا اللہ وأطیعوا الرسول“ تو بھینس کے گوشت اور دودھ کی حلت کا حکم قرآن وحدیث سے بتائیں۔ کبھی گائے پر قیاس کرتے ہیں اور کبھی کہتے ہیں کہ ہم گائے پر قیاس نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بھینس گائے کی ایک نوع ہے، دونوں باتیں درست نہیں۔ قیاس تو آپ کے دو اصولوں سے ہٹ کر ہے وہ کیسے معتبر ہو گیا؟ یا پھر کس حدیث میں آیا کہ بھینس گائے کی ایک نوع ہے۔

علامہ ابو بکر بھاص اور امام رازی رحمہما اللہ تعالیٰ نے تصریح کی ہے کہ مذکورہ آیت استنباط (قیاس) کی نجیت اور عامی پر علماء کی تقلید کے لزوم پر دلالت کرتی ہے، قیاس کے متعلق ابھی گزار کہ قیاس مظہر ہے نہ کہ ثبوت، یعنی حکم کی نسبت حقیقت میں نص کی طرف ہوتی ہے نہ کہ قیاس کی طرف لیکن اس حکم کو اخذ کرنا ہر ایک کا کام نہیں، بلکہ اس کی شرائط ہیں جو ان پر پورا اترے وہی اس کام کو انجام دے سکتا ہے، ہر قیاس معتبر نہیں بلکہ وہ قیاس معتبر ہے جو ”مستنبط من الأصول الثلاثة“ ہو، اسی لئے اصول فقہ کی کتابوں میں ہے ”والأصل الرابع القیاس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة“۔

مجتہد قیاس کے ذریعے اس چیز پر لگنے والے حکم کو ظاہر کرتا ہے خود حکم نہیں لگاتا، حکم پہلے سے ہوتا ہے، لیکن مخفی ہوتا ہے، مجتہد اس خفا کو دور کرتا ہے۔

ائمہ شارع نہیں شارح ہیں

﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانہم أرباباً من دون اللہ﴾ [التوبة: ۳۱]۔

”یہود و نصاریٰ نے اپنے علماء اور رویشوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنالیا ہے۔“

کو پیش کرتے ہیں کہ مقلدین ائمہ کو خدا کی درجہ حلال وحرام کا اختیار دیتے ہیں، یہ سراسر کذب اور بہتان ہے، ہمارا عقیدہ ہے کہ نبی بھی خود اپنی طرف سے کسی چیز کو حلال، کسی کو حرام قرار نہیں دے سکتا، چہ جائیکہ امام! امام کا رتبہ تو صحابہ سے بھی کم ہے اور نبی کا رتبہ نبی ہی کا رتبہ ہے، کہاں نبی اور کہاں امام؟ جب نبی کو یہ اختیار تحلیل و تحریم نہیں تو امام کو کون پوچھے گا۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿لَمْ نَحْرَمْ مَا أَحَلَّ اللہُ لَكَ﴾ [التحریم: ۱]۔

”جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا آپ (قسم کھا کر) اس کو (اپنے اوپر)

کیوں حرام کرتے ہیں۔“

”تحریم الحلال یمین، وتحلیل الحرام یمین“ لہذا حکم دیا کہ کفارہ ادا کرو۔ ﴿وقد فرض اللہ لکم حلالاً یمیناً﴾ [التحریم: ۲]۔ اگر آپ نبی کو شارع حقیقی سمجھتے ہیں تو یہ عقیدہ آپ کو مبارک ہو، ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ رب العزت شارع حقیقی اور نبی کی ذات شارع مجازی ہے۔

ائمہ حلال و حرام بتاتے ہیں بناتے نہیں، بتانے اور بنانے میں بہت فرق ہے، لوگ کفریہ کلمات کہہ کر اپنے کو کافر بتاتے ہیں علماء انہیں کافر بتاتے ہیں، ائمہ کی حیثیت شارح کی ہے شارع ہرگز نہیں۔

یہ مقلدین سے دلچسپ سوال

غیر مقلدین سے سوال کیا گیا آپ تو محققین میں شمار ہوتے ہیں، اصل عقائد کلمہ طیبہ ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ کا ثبوت اپنے دو اصولوں سے فرمائیں، واضح رہے کہ عقائد کے باب میں قطعی الثبوت و قطعی النقص درکار ہوتی ہے، اخبار آحاد سے کام نہیں چلتا۔ بڑی مشکل سے ایک حدیث نکالی لیکن اس میں دوسرے نسخے بھی ملے، قرآن میں لا الہ الا اللہ ایک مقام میں ﴿فاعلم انه لا الہ الا اللہ﴾ [محمد: ۱۹]۔ اور صحیح رسول اللہ ﴿الفتح: ۲۹]۔ دوسری جگہ پر ہے۔ اصل عقائد کو تو اپنے اصولوں سے ثابت نہیں کر سکتے، کیا تحقیق کریں گے؟

ان تقلیدی معتبر ہے؟

علامہ عبدالنبی احمد مگر فرماتے ہیں: ”التقلید اتباع الانسان غیرہ فیما یقول أو یفعل معتقداً للحقیۃ من غیر نظر وتأمل فی الدلیل..... ثم اعلم أن التقلید علی ضربین: صحیح، وفاسد، صحیح أن یقول: لا الہ الا اللہ أو أشہد أن لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ، فیقال لہ: ما قلت؟ ہی وجدت المؤمنین یقولون هذه الكلمة فيكونون مسلمين عند الله تعالى، فقلتها أيضاً لأكون مسلم. فهو مؤمن“ (۱)۔

”تقلید اسے کہتے ہیں کہ انسان کسی کو حق پر سمجھتے ہوئے دلیل میں غور و خوص کے بغیر قولاً وفعلاً اس کی پیروی کرے..... جاننا چاہیے کہ تقلید کی دو قسمیں ہیں: تقلید صحیح، تقلید فاسد، تقلید

صحیح یہ ہے کہ کوئی لا الہ الا اللہ یا اشہد ان لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پڑھے۔ اس سے پوچھا جائے کہ تم نے کیا پڑھا اور کیوں پڑھا؟ تو وہ کہے کہ لوگ جب یہ کلمہ پڑھتے ہیں تو اللہ کے ہاں ان کا شمار مسلمانوں میں ہوتا ہے، میں نے بھی اس لئے پڑھا تاکہ مسلمان ہو جاؤں تو وہ مؤمن ہوگا۔

آپ سے سوال ہے کہ اس آدمی کا ایمان معتبر ہے یا نہیں؟ اگر اس کا ایمان معتبر ہے تو یہ ایمان تقلیدی ہے آپ نے تو اصل الاصول میں تقلید کو قبول کر لیا اور اگر اس کا ایمان معتبر نہیں تو پھر سارے کافر ہیں۔

فقہ حنفی کی خصوصیت

امت پر فقہ حنفی کا بہت احسان ہے، فقہ حنفی ہی وہ واحد فقہ ہے، جس میں فقہ تحقیقی اور فقہ تقدیری دونوں موجود ہیں، فقہ تحقیقی صرف ان مسائل کا حل جن کا وقوع بھی ہوا ہو، فقہ تقدیری فرضی صورتیں بنا کر ان کا جواب دینا، اگر یوں سمجھیں اس کا یہ حکم ہے، آج کل سینکڑوں پیش آمدہ مسائل فقہ تقدیری کی روشنی میں حل کئے جاتے ہیں، امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ۔ تفسیر کبیر لکھی عقلی احتمالات بنا کر ان کے جوابات دیئے اور وہ احتمالات آج پیش آرہے ہیں۔ (۱)

(۱) فقہ حنفی کی یہ خصوصیت واحسان غیر مقلدین کے لئے ناقابل تحمل ہوا، لہذا مولانا امین اللہ صاحب اپنی عادت کے مطابق مختصر عبارات میں تناقض ثابت کرنے کے بعد اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں (۱۰۲): اس عبارت میں منظور صاحب پوری امت فقہ حنفی کی تقلید کو واجب کرنا چاہتے ہیں، لیکن بے بس ہیں۔ ہم کہتے ہیں: اس میں بکثرت غلط مسائل ہیں۔ ہر فیصد باطل ہیں۔ اللہ موقع پر بیان کر سکتے ہیں۔ پھر ص: (۱۲۶) پر لکھتے ہیں: ہم کہتے ہیں کہ یہ تقدیری فقہ جو فرضی مسائل ہیں صحیح نہیں ہے، بلکہ تحقیقی ہے۔ ۷۰ فیصد قرآن و سنت کے خلاف ہے۔ فقہ حنفی کا پوری امت پر کوئی احسان نہیں ہے، بلکہ کتاب و سنت کا احسان ہے، محدثین کا احسان ہے جنہوں نے دین کو جمع کیا۔

معلوم نہیں کس جیل سے مولانا یہ سمجھے ہیں کہ پوری امت پر فقہ حنفی کی تقلید واجب کرنے کا ارادہ ہے؟ اصل مسئلہ اور مولانا کا تبصرہ دیکھنے کے بعد ہر ذی عقل جان لے گا کہ عبارت کا مقصد کیا ہے؟ جو حضرات اردو کی عبارت کے مفہوم و مقصد سمجھ پارہے وہ ہانگ و دھل تقلید سے بیزاری اور تحقق ہونے کے مدعی ہیں؟ یا اللعجب!

علامہ ازہرین فقہ حنفی کے مسائل کے متعلق مولانا نے جا بجا اس قسم کا تبصرہ کیا۔ ہمیں یقین ہے کہ مولانا فقہ حنفی میں مسائل کے طبقات وغیرہ کی حقیقت سے بخوبی واقف ہوں گے، لیکن اپنی عادت سے مجبور ہو کر اس قسم کے تبصرے کرتے ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فقہ حنفی میں موجود مسائل کے متعلق کچھ وضاحت کی جائے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

۱۔ مسئلہ صلیبی (فقہ حنفی میں موجود مسائل تین قسم کے ہیں:

۱۔ مسائل الاصول انہیں ظاہر الردایہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ یہ وہ مسائل ہیں جو ائمہ ثلاثہ: امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام مالک نے بیان کیے ہیں۔ یہ وہ مسائل ہیں جو ائمہ ثلاثہ: امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام مالک نے بیان کیے ہیں۔ یہ وہ مسائل ہیں جو ائمہ ثلاثہ: امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام مالک نے بیان کیے ہیں۔

۲۔ مسائل النوادر ان کی تین قسمیں ہیں:

وہ مسائل جو ائمہ ثلاثہ سے مروی تو ہیں، لیکن امام محمد کی درج ذیل کتب میں ہیں: الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، السیر

درقیات، رقیات

یا امام محمد کے علاوہ دیگر ائمہ کی کتب میں ہیں جیسے کتاب البحر واللمحسن بن زیاد، کتاب الامالی لابن یوسف یا پھر روایات مفردہ: رواہ ابن ساعد، رواہ معنی بن منصور وغیرہ سے ثابت ہیں۔

۳۔ فتاویٰ و واقعات۔ یہ وہ مسائل ہیں جنہیں مجتہدین متاخرین: عصام بن یوسف، ابن رستم، محمد بن ساعد، ابوسلمہ، ابوجعفر، ابوحنیفہ، بخاری اور بعدوالوں جیسے: محمد بن مسلمہ، محمد بن مقاتل، نصیر بن مخبج، ابوالنضر قاسم بن سلام وغیرہ نے اصحاب مذہب سے روایت نہ ہونے کی بنا پر استنباط کیا۔ سب سے پہلے ان فتاویٰ کو ابواللیث سمرقندی نے کتاب النوازل میں جمع کیا۔ اس کے بعد دیگر جمع نے بھی ان کے جمع کرنے کا التزام کیا جیسے مجموع النوازل، الواقعات للناظمی، الواقعات للمصنف الشہید (۱) شرح عقود رس

سیر: (۱۷/۱)

پھر تسہیل اور ضبط میں آسانی کے لئے ائمہ سے مروی مسائل کو مختلف متون کی شکل میں لکھا گیا۔ چونکہ متون کی بنا اختصار پر تھی اس کی شروح کی ضرورت محسوس ہوئی تو مختلف شروحات منظر عام پر آئیں۔ اسی طرح بعض حضرات نے مسائل اور واقعات کے نام سے بھی مسائل کو جمع کیا۔ فتاویٰ و راصل ان مسائل کو کہتے ہیں جن میں متاخرین کو حنفی متن کی کوئی صراحت نہ ملی اور انہوں نے استنباط سے ہوئے جواب دیا۔ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: الفتاویٰ والواقعات وہی مسائل استنبطها المجتہدون المتأخرون عن ذلك ولم یجدوا فیہا رواۃ عن اہل المذہب المتقدمین، شرح عقود رسم المفتی: ۱۷/۱۔

بعض مصنفین نے ان مستنبط مسائل کو بقیہ مسائل سے ممتاز کرتے ہوئے الگ سے تحریر کیا اور بعض نے مسائل الاصول اور کے ساتھ بلا تفریق ذکر کیا۔ اور عام طور پر یہ مسائل بلا تفریق ہی منقول ہوتے چلے آئے ہیں۔ جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ثم ذکر المتأخرون هذا المسائل مختلطة غیر متميزة كما فی فتاویٰ قاضی خان والخلاصة وغیرہما، ومثلهما کما فی کتاب المعبط لرَضی الدین السرخسی فإنه ذکر أولاً مسائل الأصول، ثم النوادر، ثم الفتاویٰ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

شرح عقود رسم المفتی: ۱۷/۱۔

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آگے) فقہ حنفی میں موجود مسائل کے متعلق تبصرہ کرتے ہوئے علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: المسئلة الفقهية إن كان مأخذها معلوماً مشهوراً من الكتاب والسنة والإجماع فلا نزاع فيها لأحد، وإلا بان كذب اجتهدية ينظر إن نقلها مجتهداً لزم اتباعه بلا مطالبة دليل، وإلا فإن نقلها عن مجتهد وأثبت نقله فكذلك، فإن كان ينقل من قبل نفسه أو من مقلد آخر أو أطلق فإن يثبت دليلاً شرعياً فلا كلام، وإلا ينظر فإن وافق الأصل والكتب المستعمرة يجوز العمل به، وينبغي للعالم أن يطلب الدليل عليه، وإن خالف ما ذكر فلا يلتفت إليه، صرحوا أن المقلد إن أفتى بلا نقل عن المعتبرات فلا ينظر إلى فتواه. شفاء العليل: (۱۷۹/۱).

اسی طرح متون، شروح وغیرہ کے متعلق وضاحت موجود ہے کہ کس متن کا کیا درجہ ہے؟ اور کون سی شرح معتبر ہے؟ ہر تک فتاویٰ کا تعلق ہے تو صرف فتاویٰ کی نقول سے فتویٰ دینا اصولِ افتا کے خلاف ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا يستعمل في فتاوى، إنما يستأنس بها إذا لم يوجد ما يعارضها من كتب الأصول، ونقل المذهب أجمع وجوده لا يلتفت إليها، خصوصاً إذا لم يكن نص فيها على الفتوى. شرح عقود رسم المفتى: ۳۶/۱.

شمس الدین حریری شارح ہدایہ کے حوالے سے منقول ہے: إن هذه الفتاوى هي اختيارات المشايخ، فلا تعد كتب المذهب، قال: وكذا كان يقول غيره من مشايخنا، وبه أقول. (۴) شرح عقود رسم المفتى: ۳۶/۱.

الولاية والحكام میں بھی اسی قسم کی عبارت تحریر کی اور مزید فرمایا: صرح علمائنا بأنه لا يفتى بما في كتب الفتاوى إذا خالف في المتن والشروح. تنبيه الولاية والحكام: ۳۶۶/۱.

قائدہ فقہ حنفی میں فتویٰ ائمہ سے مسائل نقول پر ہوتا ہے کسی کی رائے پر نہیں اور نقل کا اطلاق ان مسائل پر ہوتا ہے جو مذهب یا اصحاب التخریج، اصحاب الترتیب وجمع الصحیح سے منقول ہوں۔ علامہ شامی رحمہ اللہ ایک مسئلے کی تشریح میں اپنے بعض ہم عصر محدثین کے رائے سے منقول ہوں: النقل ما يكون عن صاحب المذهب أو عن صاحب التخریج والنصحیح والشروح والانباء والسنة، وإذا أراد بالتقول ما ذكر الخيري وشيخه فهذا أشد خطراً. غاية البيان في أن وقف الإنس على أنفسهما وقت لا وقتان: ۵۵/۲.

خود علامہ شامی رحمہ اللہ نے جن مسائل میں اپنی رائے کو اختیار کیا ان مسائل میں علامہ شامی کی رائے حرف آخر ہے۔ ہوتی۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ امداد الاحکام میں طلاق المدہوش کے بیان میں علامہ شامی رحمہ اللہ کی عبارت کے متعلق لکھتے ہیں: کے بعد علامہ شامی رحمہ اللہ نے اپنی ایک رائے ظاہر کی ہے..... اور یہ ثابت ہو چکا کہ فتویٰ منقول پر ہوا کرتا ہے کسی کی ذاتی رائے سے فتویٰ نہیں دیا جاسکتا الا إذا ظهر تأييده بالمنقول..... پس رد المحتار میں جو رائے مذکور ہے وہ فتویٰ نہیں، بلکہ محض ایک عالم دین ہے اور فقہاء نے تصریح کی ہے کہ احادیث ابن ہمام میں فتویٰ نہیں دیا جاسکتا (حالانکہ وہ مثل مجتہدین ہیں) پس دوسروں کی رائے بحث پر فتویٰ کیوں کر ہو سکتا ہے۔ امداد الاحکام، کتاب الطلاق، فصل فی طلاق المریض: ۵۶۱/۲-۵۶۲.

تحریری دلیل

﴿فاسئلوا أهل الذکر ان کتتم لاتعلمون﴾ [النحل: ۴۳]:

”اہل ذکر سے پوچھ لو اگر تم لوگ خود نہیں جانتے۔“

علامہ آلوسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ”اکلیل“ سے نقل کیا: ”وفی ”الاکلیل“

جلال السيوطی: أنه استبدل بها علی جواز تقلید العامی فی الفروع“ (۱)۔

”علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”اکلیل“ میں اس آیت سے فروعات

میں جواز تقلید پر استدلال کیا۔“

مجتہد کے لئے تقلید سے مفر نہیں

علامہ قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”لم یختلف العلماء أن العامة علیها تقلید علماء ها وأنهم

ببقوله عز وجل: ﴿فاسئلوا أهل الذکر﴾، وأجمعوا علی أن الأعمی لا بدله من تقلید غیره مما

یمیزه بالقبلة إذا أشکلت علیه، فکذلك من لأعلم له ولا یصر له بمعنی ما یدین به، لا بدله من

علامہ (۲)۔

”علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غیر مجتہد کی تقلید واجب ہے اور ﴿فاسئلوا أهل

الذکر﴾ سے علماء ہی مراد ہیں اور اس پر اجماع ہے کہ نابینا پر جب قبلہ مشتبہ ہو جائے تو اس پر کسی

غیر کی تقلید (بات ماننا) لازم ہے جس کے بتانے پر اسے اعتماد ہو، اسی طرح علوم دینیہ میں جسے

مبارت نہ ہو اس پر بھی علماء کی تقلید واجب ہے۔“

تحریر و ثمرہ سوال ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”إنما شفاء العی السؤال“ (۳)۔

ح سعانی: سورة النحل: ۴۳، الجزء: ۱۴، ص: ۵۲۱، رشیدیہ)۔

قرطبی، سورة الأنبياء: ۷، الجزء الحادی عشر، ص: ۲۴۱، رشیدیہ)۔

ابوداؤد، کتاب الطهارة، باب فی المجروح یتیم، ۵۴/۱، امدادیہ)۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ آیت اور حدیث میں سوال کا تذکرہ ہے، سوال اور تقلید میں فرق ہے، جواب یہ ہے کہ تقلید نتیجہ اور شرع ہے سوال کا، پہلے آپ سوال کریں گے پھر دیئے گئے جواب کو مانیں گے، یہی تقلید ہے، تقلید تعریف گزری ”اتباع الإنسان غیرہ فیما یقول أو یفعل“ پہلے مجتہد سے کوئی بات دریافت کی جائے گی اور ہونے کے بعد اس پر عمل کیا جائے گا، الحاصل: سوال مقدمہ تقلید ہے اور تقلید ثمرہ و نتیجہ سوال ہے۔

چوتھی دلیل

﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ [الملک: ۱۰]۔
 ”اگر ہم سنتے یا سمجھتے تو ہم اہل دوزخ میں نہ ہوتے۔“

”قال ابن عباس: لو كنا نسمع الهدى أو نعقله أو لو كنا نسمع سماع من يعي ويفكر أو نعقل من يميز وينظر“ (۱)۔

”حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کہیں گے کاش کہ ہم ہدایت کی بات سنتے یا از خود اتنی عقل رکھتے کہ ہدایت کو پالیں یا معنی یہ ہے کہ کاش کہ ہم اس شخص کی بات سنتے جو سمجھ بوجھ رکھنے والا تھا یا ہمارے اندر اتنی عقل ہوتی کہ کھوٹے کھرے میں فرق کر سکتے۔“

نجات کے دو طریقے

حکیم الامت علامہ اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: نجات کے دو طریقے ہیں، نسمع الہدی، نسمع سماع من یعی ویفکر یعنی ہدایت والوں کی بات کو سنتے اور اس پر عمل کرتے یہی تقلید ہے خود تحقیق کرتے اور مسئلے کو دلیل سے ثابت کرتے کہ اس مسئلے کی یہ دلیل ہے اور اس آیت سے یہ مسئلہ بطور حجت ثابت ہو رہا ہے وغیرہ۔ (۲)

(۱) تفسیر قرطبی: ۱۸/۱۹۲، رشیدیہ۔

(۲) مولانا امین اللہ صاحب فرماتے ہیں: امت میں صرف دو طرح کے لوگ نہیں، بلکہ اس میں مجتہدین بھی ہیں، محققین بھی ہیں، اناس بھی ہیں جو زندہ علماء سے مسائل دریافت کرتے ہیں اور تقلید نہیں کرتے اور آپ کی طرح گمراہ (بقیہ صفحہ ۱۲۳)

تحقیق تحقیق نہیں تقلید ہے

تحقیق اس کو کہتے ہیں کہ دلیل خود منطبق کرے یا اس طریقے سے استدلال کرے کہ یہ آیت اس مسئلے پر
تعمیناً یا التزاماً دلالت کرتی ہے۔ باقی پہلے بھی یہ بات گزری ہے کہ کسی کی بات کو نقل کرنا نقل تحقیق ہے، تحقیق
تقلید ہے اور دلیل پیش کرنا کہ فلاں مسئلہ فلاں دلیل سے بطور عبارت النص یا اشارۃ النص کے ثابت ہے غیر
کے بس کی بات نہیں۔ ان کے فتاویٰ جات نقل تحقیق سے بھرے پڑے ہیں پھر بھی اپنے کو غیر مقلد کہتے ہیں۔

کے مطابق دلیل پیش کرنا فقہاء کا کام ہے

مولانا غلام رسول خان صاحب فرماتے ہیں: ”حکم اور دلیل میں مطابقت بایں طور کہ حکم اس دلیل سے عبارت
شمارۃ النص، اقتضاء النص یا دلالت النص سے ثابت ہو رہا ہے صرف فقہاء کا میدان ہے، محدثین کے بس کی بھی
نہیں۔ غیر مقلدین کا مقام تو بہت دور ہے، مثلاً: امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے باب قائم کیا، باب لا تقبل صلوۃ
یہ دعویٰ اور حکم ہے بطور دلیل یہ حدیث پیش کی، ”لا تقبل صلوۃ بغیر طہور ولا صدقة من غلوی“۔
عام صحت صلوۃ کا ہے کہ بغیر طہارت نماز صحیح ہی نہیں اور دلیل میں لا تقبل نفی قبولیت کا ذکر ہے، صحت اعم مطلق
مقول اخص مطلق، عدم قبول عدم صحت کو سترزم نہیں، بالفاظ دیگر دعویٰ خاص کا اثبات عام دلیل سے نہیں ہوتا
لادلالة للخصوص علی العموم من إحدى الدلالات الثلاث“۔

شہادت کی شہادت کہ فقہاء معافی حدیث زیادہ جانتے ہیں

محدث کا کام نقل حدیث ہے، حدیث سے مسئلہ استنباط کرنا فقہاء کا کام ہے، اگر محدث استدلال کرنا

سختی سے آگے (مقلدین بھی ہیں) سو آپ کی تقسیم غلط ٹھہری۔

مولانا صاحب کا یہ جملہ ”کہ زندہ علماء سے مسائل دریافت کرتے ہیں اور تقلید نہیں کرتے“ قابلِ تعجب ہے، کیوں کہ اگر اس
تحقیق کا نام دیتے ہیں تو تحقیق کی یہ قسم غیر مقلدین کی خانگی اصطلاح تو ہو سکتی ہے حقیقی نہیں۔ اگر اسے اتباع کہتے ہیں تو اتباع
مطلق نہ ہونا ہم ثابت کر چکے۔

مولانا کا تقسیم کو غلط کہنا اس لحاظ سے درست ہے کہ امت میں وہ لوگ بھی ہیں جو اکابرین امت پر ناز یا الفاظ سے طعن کر
تے ہیں۔ اصل میں یہاں بنیادی درجات کو بیان کرنا تھا، کیوں کہ محققین اگر صرف اجتہاد سے متصف ہیں تو
اجتہاد اور غیر مجتہد میں اجتہاد کی صلاحیت نہیں تو لازماً اسے تقلید کرنا پڑے گی، اگرچہ بہت دھری کے باعث وہ انکار کرے۔

چاہے تو زیادہ سے زیادہ یہ استدلال کر سکتا ہے کہ یہ حدیث اس مسئلہ پر مطابقتاً دلالت کرتی ہے، تقصیر اور التزام کی پہنچ سے دور ہیں۔ مسئلہ کی حقیقت تک پہنچنا صرف فقہاء کا کام ہے۔ مسئلہ ولو غ کلب میں فقہاء کہتے ہیں کہ احادیث میں جو عدد کا ذکر آیا وہ مقصود ہی نہیں، مقصود کی چیز انقاء ہے، تین مرتبہ سے حاصل ہو یا تین سے زائد سے۔ اسی طرح استنجاء کے مسئلہ میں بھی مقصود انقاء ہے، ایک پتھر سے حاصل ہو یا دو تین سے، جیسا کہ صاحب "الایضاح" نے فرمایا اگر نجاست مخرج سے تجاوز نہ کرے تو استنجاء کی ضرورت نہیں اگر تجاوز کرے تو پھر استنجاء کر۔ بات کی تہہ تک پہنچنا فقہاء کا کام ہے اور محدثین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں الفقہاء ہم أعلم بمعانی الحديث۔ فقہاء معنی حدیث محدثین سے زیادہ جانتے ہیں (۱)۔

تقلید شخصی کا مسئلہ

تقلید شخصی کے دلائل سے تقلید مطلق کا اثبات بھی ہوتا ہے جیسا کہ زید کے اثبات سے خود بخود انسان کا اثبات ہوتا ہے: "لأن الزيد عبارة عن الإنسانية مع الهذبة".
 "إن المقيد عبارة عن المطلق مع المقيد" اور وہ قید اسی شخص کی ہے، نیز تقلید شخصی اخص جب کہ تحری مطلق اعم ہے اور وجود الأخص يستلزم وجود الأعم.

پہلی دلیل

"عن حذيفة رضي الله عنه قال: "قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: "أحد بالذدين من بعدى: أبي بكر وعمر". رواه الترمذی، وقال: هذا حديث حسن" (۲).
 "حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: تم لوگ میرے بعد ان دونوں کی پیروی کرنا (جو میرے جانشین ہوں گے) اور وہ ابو بکر و عمر ہیں۔"

(۱) (سنن الترمذی: ۱/۱۹۳، کتاب الجنائز، باب ما جاء في غسل الميت، سعید).

(۲) (سنن الترمذی، کتاب المناقب، مناقب أبي بكر الصديق: ۲/۲۰۸، سعید).

اس سے تقلید شخصی پر واضح استدلال کیا جاسکتا ہے۔ باللذین مبدل منہ اور اسی بکر و عمر بدل ہے۔ حکم
 دیا گیا اور پہلے ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ التقليد هو الاتباع، والاتباع يستلزم الاقتداء، والاقتداء
 اجتماع، فلما نفاة بين الاقتداء والاتباع، یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں۔

— سے زائد کی تعیین تقلید شخصی کے منافی نہیں

اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دو شخصوں کے نام لئے، جنس، احد و متعین
 اس سے تقلید شخصی پر استدلال درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ
 عنہ جلیلی رہی، ان کی اتباع کی جاتی رہی، ان کے انتقال کے بعد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت میں ان
 کی جی، یہ شخص واحد کی اتباع اور تقلید نہیں تو کیا ہے؟

— دلیل

عن العرواض بن سارية قال: وعظنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوماً بعد صلاة
 عظةً بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال رجل: إن هذه موعظة مودع،
 فعبدنا يا رسول الله! قال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن عبداً حبشياً، فإنه من
 ثم يري اختلافاً كثيراً، وإياكم ومحدثات الأمور، فإنها ضلالة، فمن أدرك ذلك منكم فعليه
 سنة خلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ. هذا حديث حسن صحيح (۱)۔

”حضرت عرواض بن ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم نے نماز کے بعد ہم کو نہایت مؤثر انداز میں نصیحت کی کہ ہماری آنکھوں سے آنسو جاری
 ہو گئے اور دلوں میں خوف پیدا ہو گیا، ایک شخص نے عرض کیا، یا رسول اللہ! معلوم ہوتا ہے کہ یہ
 آخری نصیحت ہے، آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تم کو
 نصیحت کرتا ہوں کہ خدا سے ڈرتے رہو اور تم کو مسلمان سردار جو کہے سننے اور بجالانے کی وصیت
 کرتا ہوں، اگرچہ وہ سردار حبشی غلام ہو، تم میں سے جو شخص میرے بعد زندہ رہے گا وہ بہت زیادہ
 اختلاف دیکھے گا، لہذا تمہیں چاہیے کہ دین میں نئی نئی باتیں پیدا کرنے سے بچو، اس لئے کہ وہ

گمراہی ہے۔ ایسی حالت میں تم پر لازم ہے کہ میرے اور ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کے طریقے کو لازم جانو اور اسی طریقے پر بھروسہ رکھو اور اس کو دانتوں سے مضبوط پکڑے رہو۔

حکم دیا کہ خلفاء راشدین کے بتائے ہوئے طریقے کو بھی مضبوطی سے تھامے رہو، تقلید شخصی میں امام کی پیروی ہوئی تشریح پر عمل کیا جاتا ہے۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ”خلفاء“ جمع کا صیغہ ہے اور خلفاء چار ہیں، لہذا یہ تقلید شخصی نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگرچہ خلفاء جمع کا صیغہ ہے اور خلفاء چار ہیں لیکن نفس الامر اور خارج میں لوگوں کا واسطہ پہلے حضرت ابو بکر پھر حضرت عمر، پھر حضرت عثمان اور حضرت علی سے پڑا، یعنی تقلید شخصی کا تحقق نفس الامر اور خارج میں علی سمیل البدلیت ہوا۔

سنت کی تعریف

خلفاء راشدین کے عمل کو بھی سنت کہا گیا، اسی لئے ہمارے نزدیک سنت کی تعریف بھی یوں کی جاتی ہے۔ ”جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے مواظبت اختیار کی ہو۔“ اذان سنت مودکہ ہے لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عملی طور پر اذان دینے کا ثبوت علی التحقیق نہیں، صحابہ کرام سے ثابت ہے۔ اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے صرف تین راتوں کی تراویح کا ثبوت ملتا ہے، رکعات کا ثبوت نہیں۔

۱- پورے رمضان میں، ۲- مع الجماعة، ۳- مسجد میں، ۴- ختم قرآن، کس حدیث سے ثابت ہے؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا عمل نہیں تو حکم دکھائیں، کسی حدیث میں نہیں یا پھر یہ دکھائیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قرآن کا حکم دیا ہو۔ یہ صرف صحابہ کے عمل سے ثابت ہے۔ جب آپ یہاں صحابہ کی بات مانتے ہیں تو رکعات تراویح کے سلسلے میں بھی ان کی بات کو تسلیم کریں اور بیس رکعات تراویح پڑھیں۔

تیسری دلیل

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے پوچھا گیا کہ طواف کے بعد عورت کو حیض آجائے تو کیا کرے آپ نے فرمایا لوٹ جائے، اہل مدینہ نے کہا: ”لَا نَأْخُذُ بِقَوْلِكَ وَنَدْعُ قَوْلَ زَيْدٍ“ (۱)۔

”عن عكرمة أن أهل المدينة سألوا ابن عباس عن امرأة طافت ثم حاضت، قال ليعدها“

لا تأخذ بقولك ، وندع قول زيد بن ثابت وفي رواية الثقفى : لا نبالى بقولك أفتيتنا أو لا نتابعك وأنت تخالف زيدا“ (۱)۔

”حضرت عکرمہ فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ نے حضرت عبداللہ بن عباس سے اس عورت کے متعلق پوچھا جسے طواف کے بعد حیض آجائے، حضرت ابن عباس نے فرمایا: وہ واپس جاسکتی ہے، اہل مدینہ نے کہا: ہم زید بن ثابت کی بات چھوڑ کر آپ کی بات نہیں مانتے ثقفی کی روایت میں ہے: آپ ہمیں فتویٰ دیں یا نہ دیں، ہمیں آپ کے فتویٰ کی پرواہ نہیں اور نہ ہی ہم آپ کی بات مانیں گے کہ آپ زید بن ثابت کی مخالفت کرتے ہیں۔“

اہل مدینہ صاف طور پر کہہ رہے ہیں کہ ہم آپ کے قول کو نہیں لیتے ہم زید بن ثابت کی بات ہی مانیں گے، یہ شخص نہیں تو کیا ہے؟

تعلیل

صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت ابوموسیٰ اشعری کا ارشاد ہے: ”لا یسأل عن ما دام هذا الحبر فیکم“ (۲)۔

جب تک یہ موجود ہیں انہی کی اتباع کرو اور پیش آمدہ مسائل کا حل انہی سے پوچھو۔ شخص واحد ہیں، تقلید شخصی

حکم چیز ہے۔ (۳)

صحیح الساری، کتاب الحج، باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت : ۷۴۹/۳ - ۷۵۰، قدیمی)۔

صحیح للبخاری، کتاب الغرض، باب میراث ابنة ابن مع ابنة : ۹۹۷/۲، قدیمی)۔

ابن اللہ پشاورى صاحب اس کے متعلق ص: (۱۶۰) پر فرماتے ہیں: اس حدیث میں آپ کی تقلید کا رویہ ہے اور اس میں آپ سے کوئی دلیل نہیں۔ یہ نو زندہ عالم سے مسائل معلوم کرنے ہیں اور اس کا حکم قرآن نے دیا ہے ﴿فَاسْتَفْتُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾۔

آپ کی اس بات کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی مجتہد اور عالم کے انتقال کے بعد اس کا علم بھی فوت ہو جانا چاہیے اور اسے قابل عمل قرار نہ دیا جائے۔ بلکہ زندہ علماء کے اجتہاد پر عمل کیا جائے۔ اور زندہ علماء کو چاہیے کہ وفات پا جانے والے علماء و مجتہدین کے استنباطات کو ایک جگہ جمع کر کے اس پر اجتہاد کرتے ہوئے اور اسی تقلید میں مبتلا ہوگا۔ اور یہ بات بدیہتا غلط ہے۔ امت کا تعامل اس کی تردید کرتا ہے۔

معارض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: عبداللہ ابن مسعود کو ابوموسیٰ اشعری نے یہ درجہ اس لئے دیا کہ وہ قرآن و حدیث کو زیادہ سے زیادہ درست طریقے میں دلیل پیش کرتے تھے اور مسائل دلیل کا اتباع کرتا۔ ابن مسعود کی رائے کا تابع اور مقلد نہ ہوا۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

پانچویں دلیل

”حدثنا هناد، ثنا وكيع، عن شعبة، عن أبي عون، عن الحارث بن عمرو، عن رجاء بن
أصحاب معاذ، عن معاذ أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن، فصر
كيف تقضى؟ فقال: أقضى بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله قال: فبسنة رسول
الله، قال: إن لم يكن في سنة رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - قال: أجتهد رأيي، قال
الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحب ويرضى“ (۱)۔

”حضرت معاذ کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یمن بھیجے کا ارادہ کیا تو فرمایا: وہاں

کس طرح فیصلے کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا: قرآن کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ صلی

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آگے) جواب: یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے آپ کو کئی مثالیں پیش کرنی
ہوں گی جن میں حضرت عبداللہ بن مسعود نے مسائل کے سامنے دلیل پیش کی ہو۔ ورنہ حرط القناد۔ علاوہ ازیں یہ بات تنبیہ کے
تو چارہ ہی نہیں کہ مسائل نے فہم المسئلۃ من الدلیل تو حضرت عبداللہ بن مسعود کی تفسیر کی، بہر حال تقلید سے مفر نہیں۔
تیسرا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اس روایت میں تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی اتباع کا ذکر ہے، نہ کہ امام ابوحنیفہ
اور تم لوگ تو صحابہ کی تقلید کو حرام سمجھتے ہو۔

جواب: یہ اثر تقلید شخصی کے نفس جواز پر پیش کیا گیا ہے کہ تقلید شخصی جائز ہے۔ جب اصل ثابت ہے تو ہر جزئی کے اثبات
کے لئے دلیل کا مطالبہ کرنا درست نہیں۔ ورنہ اگر کوئی مطالبہ کرتے کہ کسی اثر میں مولانا امین اللہ پشاوروی صاحب کا نام دکھایا جائے کہ
وہ اپنی فطرت و عادت سے مجبور ہو کر اکابرین امت کے بارے میں اخلاق عالیہ کا مظاہرہ کرتے ہیں وہ ناجائز ہے تو یہ مطالبہ فقہ
ہوگا۔ کیوں کہ اکابرین کو سب وطن کا نشانہ بنانے کی ممانعت ثابت ہو چکی تو اب نشانہ بنانے والا زید ہو یا بکر یا مولانا امین اللہ سب
وعید صادق آئے گی۔

چوتھا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”جب تک یہ عالم موجود ہیں“ سے معلوم ہوا کہ مردے سے نہیں پوچھا جاتا
شاید آپ کے امام صاحب ہنوز زندہ ہیں۔ کیا ہو گیا آپ کو آپ بریلو پوں سے بھی آگے نکل گئے۔

جواب: اگر یہ قول نہ ہوتا تو بھی ہر ذی عقل جانتا ہے کہ مردوں سے نہیں پوچھا جاتا۔ جب کہ مولانا کو نکتے کی یہ بات
کے بعد سمجھ آئی۔ نیز تقلید میں معتقد سے پوچھا نہیں جاتا کہ امام صاحب کی حیات کا دعویٰ کیا جائے۔ ہوش و حواس میں اس قسم کا
صادر نہیں ہوتا۔

(۱) (جامع الترمذی، أبواب الأحکام، باب ما جاء فی القاضي کیف یقضى: ۲۴۷/۱، سعید)۔

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر قرآن میں نہ ملے تو یہ عمر؟ حضرت معاذ نے جواب دیا کہ سنت رسول اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر سنت رسول اللہ میں بھی نہ ملے تو کیا کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا: پھر اجتہاد کروں گا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کی ذات قابل تعریف ہے، جس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اس راہ کی توفیق دی جسے وہ پسند کرتا ہے اور اس پر راضی ہے۔

یہ یمن تو مسلم ہیں، احکام دینیہ سے زیادہ واقف نہیں، ان کی عبادات، مناکحات، معاملات، معاشرت کے مسائل میں حضرت معاذ کریں گے، اور اہل یمن اپنے تمام مسائل ان سے دریافت کریں گے، یہی تقلید شخصی ہے۔ حدیث سے اہل حدیث کے دو اصول اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول۔ (صرف قرآن و حدیث) برقرار نہ رہے۔ ایک اور اصل اجتہاد بھی ہو گیا اور اجتہاد قرآن و سنت میں غور و فکر کر کے ہی کیا جائے گا۔ قرآن و حدیث میں غور و فکر کا کام نہیں۔ یہ کام دہی کرے گا جو علوم پر مکمل دسترس کے علاوہ تقویٰ سے بھی آراستہ ہو اور یہ صفات یہ ہیں۔ باقی غیر مجتہد تو مجتہد کی تحقیق پرنٹل جہرا ہوں گے، یہی تقلید شخصی کا حاصل ہے۔ (۱)

ساحب ص: (۱۵۸) پر اس حدیث کے متعلق اعتراضات اور جوابات کی بوجھاڑ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”الحجاب اولاً یہ حدیث حدیث کے متعلق ضعف کا اعتراض اور اس کا جواب خود کتاب میں موجود ہونے کے باوجود مولانا کا اعتراض ناقابل فہم ہے۔“

دوسرا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: دوسرا جواب یہ کہ آپ تو مقلد ہیں اور مقلد حدیث سے استدلال نہیں کر سکتا جیسا کہ کتابوں میں لکھا ہے۔ رجوع الی الحدیث مقلد کا وظیفہ نہیں۔ احسن الفتاویٰ ۵۴/۳، ارشاد القاری ۵۲/۳، ۲۸۸/۱ میں لکھا ہے: ”مقلد استدلال مقلد کا کام نہیں یہ وظیفہ مجتہد ہے۔“

جب کتابوں میں جو لکھا ہے وہ بالکل درست ہے کہ مقلد جو ضعف اجتہاد سے متعفف نہیں جب اس میں براہ راست حدیث نہ ملے تو اسے منع کیا گیا۔ اور مذکورہ حدیث سے ثابت بات عبارت النص سے ثابت ہے جسے ہر عربی جاننے والا جان لے گا۔ استدلال و استنباط کی ضرورت نہیں۔ استدلال و استنباط الگ چیز ہے اور عبارت النص سے ثابت شدہ حکم الگ چیز ہے۔ استنباط کے لئے مہارت کے ساتھ تقویٰ، خشیت الہی اور اخلاق نبوی سے متعفف ہونا ضروری ہے۔ جب کہ عبارت حدیث کا حکم کے لئے محض عربیت سے واقفیت ہے۔

تیسرا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: حدیث تو اجتہاد کے بقا کے لئے دلیل ہے کہ ہر عالم تجارت بھی اجتہاد کرتا ہے۔ کتاب کا رد و از رو بند کر چکے ہیں چوتھی صدی میں جیسا کہ رد المحتار (۳۹۲/۱) میں لکھا ہے جو کہ آپ کی معر کتاب ہے اور آپ کو سمجھتے ہیں کہ آپ میں سے کوئی مجتہد ہی نہیں اور یا اس کے اجتہاد کو تسلیم نہیں کرتے۔ (بجھاڑتے منہ پر)

علامہ جوز جانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”الموضوعات“ میں اس حدیث کی سند پر اعتراض کیا: ”ہذا الحدیث باطل، رواہ جماعة عن شعبۃ، وقد تصفحت هذا الحديث: المسانيد الكبار والصغار، وسألت من لقيته من أهل العلم بالنقل عنه فلم أجده طريفاً غير هذا، والحارث بن عمرو هذا مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون، ومثل هذا الإسناد لا يعتمد عليه“ (۱)۔

”یہ حدیث باطل ہے، ایک جماعت شعبہ سے یہ حدیث نقل کرتی ہے، میں نے چھوٹی بڑی مسانید چھان ماریں اور جس عالم سے ملاقات ہوئی اس حدیث کے متعلق اس سے پوچھا لیکن اس سند کے علاوہ دوسری سند نہ ملی جب کہ اس سند میں حارث بن عمرو مجہول ہے اور حضرت

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آگے) جواب: اجتہاد مطلق بند ہے کہ کوئی نیا مذہب نکالا جائے۔ مطلق اجتہاد بند نہیں۔ ادنی تامل سے یہ بات امر عبارت سے ثابت ہے۔ بالفرض اگر کسی نے مطلق اجتہاد کے بند ہونے کا قول اختیار کیا تو یہ اس کی رائے ہے کوئی قرآن نہیں، لہذا اس کے ذریعے باقیوں کو الزام دینا درست نہیں۔

چوتھا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: چوتھا جواب یہ ہے کہ آپ بتائیے کہ معاذ بن جبل نے کہاں اجتہاد کیا ہے اور انہیں نص کہاں نہیں ملی ہے؟ اور یمن والوں نے ان کی تقلید کی ہو۔ اس کی کوئی ایک مثال دکھائیے۔ کبھی بھی نہیں دکھا پاؤ گے۔

جواب: اصول مناظرہ اور اصول تحقیق کے خلاف دلیل کا مطالبہ از خود غلط ہے، چہ جائیکہ اس کے جواب میں سعی کی جائے۔ پانچواں اعتراض کرتے ہوئے مولانا نے ایک فرضی مثال پیش کی۔ اس کے متعلق عرض ہے کہ خود اس مثال سے تقلید شخص اگر چہ جزئی اور خاص کیوں نہ ہو ثابت ہے۔ جب کہ آپ کا دعوی سلب کلی ہے اور اس کے توڑ کے لئے آپ کی پیش کردہ دلیل مثالی ہی کافی ہے۔ ہمیں جواب دینے کی ضرورت نہیں۔

چھٹا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: منظور صاحب کے پاس اس حدیث کی تصحیح کے لئے کچھ بھی نہیں۔ پس شیخ الاسلام القیم کی تقلید کی ہے اور ان سے تصحیح نقل کی ہے۔ چاہیے تو یہ کہ یہ حنفی ڈاکٹر جامع المعتول والمعتول امام صاحب سے اس حدیث کی تصحیح کرتے یا از خود تحقیق کرتے۔

جواب: اگر یہ ابن القیم رحمہ اللہ کی تقلید ہے تو آپ نے بھی حدیث کی تضعیف میں ترمذی، ابو داؤد وغیرہ کی تقلید کی، کبھی آپ راوی کے زمانے میں موجود نہ تھے کہ براہ راست اس کا مشاہدہ کرتے ہوئے حدیث کی تضعیف کرتے۔ امام صاحب نے تضعیف کے نقل کا مطالبہ ہٹ دھرمی اور من چاہی دلیل کا مطالبہ ہے جو اصول کے خلاف ہے۔

آخر میں عرض یہ ہے کہ جولائی یعنی اعتراضات، اکابرین امت پر طعن کی جو بیماری آپ کو لگی ہے اس کا مکمل علاج ڈاکٹر کے پاس موجود ہے۔ ایک مرتبہ آپ رحمت کریں تو انشاء اللہ یہ بیماری دور ہو جائے گی۔

معاذ کے حصی ساتھی معروف نہیں۔ اس قسم کی سند قابل اعتماد نہیں ہوتی۔“

علامہ ابن قیم نے ”اعلام الموقعین“ میں اس کا جواب دیا ہے: ”وہذا الحديث وإن كان عن غير حسين، فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك؛ لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذي حدث به حارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد لو سئى، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي يحصى، ولا يعرف في أصحابه منهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين، لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به“ (۱)۔

”اس حدیث کے راویوں کے نام اگرچہ معلوم نہیں لیکن یہ بات مضرت نہیں کیونکہ وہ حضرت معاذ کے ساتھی ہیں اور اس حدیث کی شہرت بایں طور ہے کہ حارث بن عمرو حضرت معاذ کے ساتھیوں کی جماعت سے اس حدیث کو نقل کر رہے ہیں اور حضرت معاذ کے ساتھیوں کی جماعت سے نقل کرنا شہرت حدیث کے سلسلے میں اس سے زیادہ سودمند ہے کہ کسی ایک ساتھی سے نقل کرتے اور اس کا نام لیتے، یا جو راویوں کے نام نہ ہونے کے حدیث کیونکر مشہور نہ ہو کیوں کہ حضرت معاذ کے ساتھیوں کی شہرت علم و دین، بزرگی و سچائی کے حوالے سے مخفی نہیں اور نہ ہی ان کے ساتھیوں میں کوئی متہم یا کذاب ہے بلکہ وہ سب اعلیٰ و برتر قسم کے مسلمان ہیں۔ اہل علم اسے نقل کرنے میں شک و خفیہ کا شکار نہیں ہوتے اور شک و خفیہ کا شکار کیونکر ہوں جب کہ اس حدیث کے رواۃ میں شعبہ سرفہرست ہے اور شعبہ کے متعلق بعض ائمہ حدیث کا کہنا ہے کہ جب شعبہ کسی حدیث کی سند میں ہو تو اس حدیث کو مضبوطی سے تھام لو۔“

علامہ ابن قیم خطیب کے حوالے سے نقل کرتے ہیں: ”إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجالہ معروفون بالثقة على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، لا يشك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سوارث“..... وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد لكن لما تلقفتها

الكفاة عن الكفاة غنوا بصحتها عن طلب الإسناد نهاء، فكذلك حديث معاذ لما احتج به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له“ (۱)۔

”عبادہ بن نسی اس حدیث کو عبد الرحمن بن غنم کے واسطے حضرت معاذ سے نقل کرتے ہیں اور یہ متصل سند ہے، اس کے رواقہ بھی عادل وثقہ ہیں، مزید یہ کہ اہل علم اس حدیث کو نقل کرتے ہیں اور قابل استدلال سمجھتے ہیں، ان امور کی وجہ سے ہم یہی سمجھتے ہیں یہ حدیث ان کے باں صحیح ہے (اگر صحیح نہ ہو تو کیونکر اسے نقل کرتے اور کیونکر اس سے استدلال کرتے) جیسا کہ علماء امت کی نقل و استدلال کی بناء پر ہم ”لا وصية لوارث“ کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ یہ احادیث اگرچہ سند اس پائے کی نہیں لیکن جب جماعت در جماعت سے منقول ہوتی چلی آ رہی ہیں تو اسی صحت کی وجہ سے ان کی سندوں میں بحث کی چنداں ضرورت نہیں، اسی طرح حدیث معاذ بھی ہے۔ جب علماء کی ایک جماعت اس سے استدلال کرتی ہے تو سند پر بحث کی خاص ضرورت نہیں۔“

عبد الرحمن بن غنم کے متعلق ابن عبد البر اندلسی فرماتے ہیں: ”نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا زمانہ پیدائش ملاقات نہ ہو سکی۔ حضرت معاذ کے ساتھی تھے اور حضرت عمر سے ان کا سامع ہے: ”لو كان من أفقه أهل الشام“

چھٹی دلیل

”كتب عمر إلى شريح افض بما في كتاب الله، فإن لم تجد فيما قضى به الصالحون“ (۲)۔

”حضرت عمر نے قاضی شریح کو لکھا کہ قرآن کے مطابق فیصلہ کرو، اگر قرآن میں نہ ملے تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کرو، اگر سنت رسول میں بھی نہ ملے تو ماضی کے صلحاء نے جس طرح فیصلے کئے ہوں اس طرح فیصلہ کرو۔“

تقلید شخص یہی ہے کہ علمائے سابقین کی آراء پر عمل کیا جائے۔

(۱) (اعلام الموقعین، حدیث معاذ: ۱/۱۵۵، دار لکتاب العلمیہ)۔

(۲) (تہذیب التہذیب: ۶/۲۵۰، دار صادر بیروت، تہذیب الکمال: ۱۷/۳۴۲، مؤسسة الرسالة)۔

(۳) (جامع بیان العلم وفضله، باب اجتهاد الرأي علی الأصول: ۲/۸۴۶، دار ابن الجوزی)۔

”وابن عباس کان یفتی بما فی الكتاب ثم بما فی السنة ثم بسنة أبی بکر وعمر لقوله صلی اللہ علیہ وسلم: اقتدوا باللذین من بعدی أبی بکر وعمر“ (۱)۔

”حضرت ابن عباس اولاً قرآن کے مطابق فیصلہ کرتے، اگر قرآن میں صراحت نہ ہوتی تو سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مطابق، اگر سنت میں بھی صراحت نہ ملتی تو حضرت ابو بکر عمر کے فیصلوں کے مطابق فیصلہ کرتے تھے۔ کیونکہ ارشاد نبوی ہے: میرے بعد ان دونوں کی پیروی کرنا (جو میرے جانشین ہوں گے) ابو بکر و عمر۔“

تیسری دلیل

”وقال ابن عبد الملك بن أبی سلیمان: سمعت سعید بن جبیر يقول: تستفتونی وفیکم شخصی“ (۲)۔

تقلید شخصی پر واضح دلیل ہے کیونکہ حضرت ابراہیم نخعی اعلم تھے اور اعلم ہی کی بات پر اعتماد کیا جاتا ہے اور ہم حنفیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو اعلم سمجھتے ہیں، لہذا انہی کی تحقیق پر اعتماد کرتے ہیں۔

کہتے ہیں کہ صحابہ کرام امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے اعلم تھے وہ زیادہ لائق تقلید ہیں۔ جواب یہ ہے کہ ہم انہی ارشادات پر عمل پیرا ہیں، جو پیارے پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلے اور جو صحابہ کرام علیہم السلام کے معمول بہا ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان مسائل کو یکجا کر کے مؤرخ اور مدون اور شریعت ایجاد نہیں کی، لہذا یہ اعتراض فضول ہے کہ ہم صحابہ کرام کی تقلید کیوں نہیں کرتے۔ کہاں صحابہ کا

چوتھی دلیل

”شعیب ابن الحبحاب: قال لی الشعبي: عليك بذلك الأصم یعنی ابن سیرین“ (۳)۔

”شعیب کہتے ہیں کہ شععی نے مجھے کہا ابن سیرین کو لازم پکڑو۔“

۱۔ حاشیہ الفتاوی: ۱۹/۱۰۹، مکتبۃ العبیکان۔

۲۔ الحقائق: ۱/۷۴، دار احیاء التراث العربی۔

۳۔ الحقائق: ۱/۷۸، دار احیاء التراث العربی۔

”روی أحمد بن یحییٰ بن وزیر عن ابن وهب قال: لو كان بقي لنا عمرو بن الحارث ما احتجنا إلى مالك“ (۱)۔

”احمد بن یحییٰ راوی ہیں کہ ابن وهب کہا کرتے تھے اگر عمرو بن الحارث زندہ ہوتے تو ہم امام مالک کے پاس نہ جاتے۔“

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے کئی آثار ”اعلام الموقعین“ میں نقل کئے جو تقلید شخصی پر واضح دلائل ہیں: ”وف الشیعی: إذا اختلف الناس فی شیء فخذوا بما قال عمر“ (۲)۔

”شیعی فرماتے ہیں اگر کسی مسئلے میں لوگوں کا اختلاف ہو تو اسی تحقیق پر عمل کرو جو حضرت عمر سے ثابت ہو۔“

غیر مقلدین کے اصول کے پیش نظر امام شعی مشرک ٹھہرے کہ قرآن کو پس پشت ڈال دیا اور: ”فما تار عثم فی شیء و فرأوه إلى الله والرسول“ کو ترک کیا۔

”قال محمد بن جریر: لم یکن أحد له أصحاب معروفون حرر وافتیاه ومذاهبه فی الفقه ابن مسعود، وكان یترك مذهبه وقوله لقول عمر، وكان لا یكاد یخالفه فی شیء من مذاهبه، ورواه من قوله إلى قوله، وقال الشیعی: كان عبد الله لا یقت، وقال: لو قنت عمر لقنت عبد الله“ (۳)۔

”محمد بن جریر فرماتے ہیں سوائے عبد اللہ بن مسعود کے کسی صحابی کے ایسے شاگرد نہیں جو

فقه میں ان کے فتاویٰ و مذہب محفوظ کرتے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت عمر کے قول کی وجہ سے

اپنا مذہب و قول چھوڑ دیتے تھے اور اپنے مذہب میں حضرت عمر کی ذرہ بھی مخالفت نہیں کرتے۔

بسا اوقات اپنی تحقیق چھوڑ کر حضرت عمر کے قول کو اختیار کرتے۔ امام شعی فرماتے ہیں: حضرت

عبد اللہ بن مسعود قنوت نہیں پڑھتے تھے اور کہتے اگر عمر قنوت پڑھتے تو عبد اللہ بھی قنوت پڑھتا۔“

تقلید شخصی اسی کا نام ہے، اگر غیر مقلدین اس دور میں ہوتے تو حضرت عبد اللہ بن مسعود بھی قنوت

(۱) (تذکرۃ الحفاظ: ۱/۱۸۴، دار احیاء التراث العربی)۔

(۲) (اعلام الموقعین، فصل الصحابة سادة المفتیین والعلماء: ۱/۲۳، دار الحیئل)۔

(۳) (اعلام الموقعین، فصل فضل عمر بن الخطاب: ۱/۲۸، دار الحیئل)۔

رہتے کہ براہ راست احادیث نہیں، بلکہ حضرت عمر کی موافقت کی کوشش کرتے ہیں۔

”قال الشعبي: من ستره أن يأخذ بالوثيقة في القضاء فليأخذ بقول عمر، وقال مجاهد: إذا حسب الناس في شيء فانظروا ما صنع عمر فخذوا به“ (۱)۔

”شعبي فرماتے ہیں: جسے یہ بات بھلی لگے کہ قضاء (فیصلوں) میں بہتر و صحیح راہ

پر گامزن ہو تو اسے چاہیے کہ حضرت عمر کے قول پر عمل کرے، مجاہد فرماتے ہیں: جب لوگ کسی بات میں اختلاف کریں تو حضرت عمر کا فعل دیکھیں کہ وہ کیا ہے، اسی کو لے لو۔“

غیر مقلدین یہاں کیا الب کشائی کریں گے، کیا فیصلوں میں بہتر و صحیح راہ پر گامزن وہ شخص ہے جو حضرت عمر کے قول پر عمل کرے یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول بہتر ہے؟ اسی طرح مجاہد جو بوقت اختلاف بجائے قرآن و حدیث کے حضرت عمر کے قول کو لینے کا حکم دیتے ہیں۔

”وقال الأعمش عن إبراهيم أنه كان لا يعدل بقول عمر وعبد الله إذا اجتمعوا فإذا اختلفا عبد الله أعجب إليه؛ لأنه كان الطيف“ (۲)۔

”اعمش ابراہیم نخعی کے متعلق فرماتے ہیں کہ حضرت عمر و عبد اللہ بن مسعود جب کسی

مسئلے پر متفق ہوئے تو ابراہیم نخعی اسی قول کو اختیار کرتے اور جب ان کا اختلاف ہوتا تو حضرت عبد اللہ بن مسعود کا قول بوجہ نرمی و سہولت کے انہیں زیادہ پسند تھا۔“

”قال [طاؤس] أدرکت سبعین من أصحاب محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم إذا تداروا تنهوا إلى قول ابن عباس“ (۳)۔

”طاؤس فرماتے ہیں: میں نے ستر صحابہ کا زمانہ پایا، جب بھی ان کا کسی چیز میں

اختلاف ہوتا تو آخری فیصلہ حضرت ابن عباس کے قول پر ہی ہوتا۔“

غیر مقلدین ان صحابہ کے متعلق کیا کہیں گے، جو بوقت اختلاف ﴿فان تنازعتم فی شئ فردوه الی اللہ﴾ کو چھوڑ کر حضرت ابن عباس کے قول کو مانتے ہیں۔

۱۔ الموقنین، فصل فضل عمر بن الخطاب: ۲۷/۱، دار الجلیل۔

۲۔ الموقنین، فصل الصحابة سادة المفتين: ۲۳/۱، دار الجلیل۔

۳۔ الموقنین، فصل ابن عباس: ۲۷/۱، دار الجلیل۔

”عن اللحمی عن أبیه أن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية، فقال: من أراد أن یسأل عن غیر الفض فلیأت زید بن ثابت، ومن أراد أن یسأل عن الفقه فلیأت معاذ بن جبل، ومن أراد أن یسأل عن المال فلیأتنی“ (۱)۔

”لحی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطاب نے جابیہ نامی مقام میں لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا: جو میراث کے متعلق کچھ پوچھنا چاہتا ہے تو زید بن ثابت سے پوچھے اور جو فقہ سے متعلق پوچھنا چاہے تو معاذ بن جبل سے پوچھے اور جو مال چاہتا ہے میرے پاس آئے۔“

صحابہ کرام کی بڑی تعداد موجود ہے لیکن پھر بھی میراث کے مسائل صرف زید بن ثابت اور فقہ کے معاذ بن جبل سے پوچھے جائیں، تقلید شخصی نہیں تو کیا ہے؟

علاوہ ازیں مکہ مدینہ، شام، یمن، کوفہ، مصر وغیرہ میں اہل علم و فضل کی ایک بڑی جماعت موجود ہے۔ اہل فتویٰ جن کے اقوال پر امت عمل پیرا ہو وہ چند ہیں، جن کی تفصیل علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے ”اعلام الموقعین“ میں بیان کی ہے (۲)۔ یہ سب تقلید شخصی کی صورتیں ہیں۔

مذاہب اربعہ پھر ایک امام کی تخصیص

خیر القرون میں دینداری غالب تھی۔ تتبع رخص کا وجود تھا، کسی بھی مجتہد عالم سے مسئلہ دریافت کر کے عمل کیا جاتا۔

علامہ آمدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”إنه لم تنزل العامة فی زمن الصحابة والتابعین قبل حد المخالفین یستفتون المجتہدین ویبتعونهم فی أحكام الشریعة“ (۳)۔

”مخالفین کے ظہور سے قبل صحابہ و تابعین کے دور میں عام معمول یہ تھا کہ لوگ مجتہدین سے مسائل دریافت کرتے اور احکام شریعت میں ان کی پیروی کرتے تھے۔“

(۱) (اعلام الموقعین، فصل الصحابة الذين انشرو عنهم الدين والفقه: ۳۰/۱، دار الجلیل)۔

(۲) (اعلام الموقعین: ۳۰/۱، ۴۰، دار الجلیل)۔

(۳) (الإحكام فی أصول الأحكام: ۱۹۸/۴، مؤسسة الحلبي القاهرة)۔

مجتہدین کا مذہب مدون نہ ہو سکا اور بعض کے مذہب کو تدوین کے بعد شہرت ملی اور بعض مذہب کچھ
سنے کے بعد ختم ہو گئے۔ (۱)

مجتہدین نے، (۱۳۱) اشارات اس مسئلے کو بھی تناقض ثابت کر کے تقلید کا نشانہ بنایا، کہتے ہیں: مقلدین
کی ایک مذہب کی تقلید واجب ہے۔ اگر ایک کی تقلید نہ کی جائے پھر تلافی لازم آتی ہے اور تلافی باطل ہے جیسے منظور
میں اشارہ کیا ہے: مذہب اربعہ پھر ایک امام کی تخصیص، لیکن شامی نے رد المحتار میں لکھا ہے: التمسیق الہدی لا
یستحق فی حادثة واحدة مثلاً تقلید الشافعی فی مسح بعض الرأس وتقلید مالک فی حیاة الکلاب فی
مسح الرأس و ما یجوز یوماً علی مذہب مالک و ما یجوز یوماً آخر علی مذہب غیرہ فلا یجوز منه، منقطع
عن علی الإنسان التزام مذہب معین، وأنه یجوز له العمل بما یخالف ما عملہ علی مذہبہ۔

اگر ایک مذہب پر عمل کرنا اور کبھی دوسرے پر آپ کے شامی نے جاز قرار دیا کیا وہ وہابی ہو گئے؟ نیز ہم کہتے ہیں کہ شامی
نے یہ کہہ دیا کہ ہم دلیل کا اتباع کرتے ہیں، خواہ کہیں بھی ہو۔ ہمیشہ ایک عالم کی تقلید نہیں کرتے اور مذکورہ مسئلے میں امام
کا یہ کہنا ہے، بلکہ پورے سر کا مسح فرض ہے، اس پر کافی دلائل ہیں جن کے بیان کا یہ موقع نہیں۔ فقہائے حاضرین کی سب
تقاضات اور خرافات ہیں۔

حکامہ شامی رحمہ اللہ کی نقل کردہ عبارت اور باقی عبارات میں تناقض کی بات ہے وہ درست نہیں، کیوں کہ تحفہ
میں ہے جب تک دین داری غالب تھی ایک مذہب کی تقلید کو لازم نہیں سمجھا گیا، البتہ بعد میں لوگوں کو خواہشات پر
نے ایک معین مذہب کی تقلید کو لازم قرار دیا گیا۔ چونکہ جواز کا تعلق پہلے دور سے اور عدم جواز کا تعلق دوسرے دور
میں کوئی تعارض نہیں۔

دلیل کے اتباع کا جو دعویٰ کیا وہ درست نہیں، کیوں کہ عالم نے کسی دلیل کی بنا پر حکم لگایا تو استخراج المسئلۃ والحکم
یہ عالم کی اتباع کی۔ آپ کو تو کسی عالم کا قول دیکھ بغیر براہ راست قرآن وحدیث سے استنباط کرنا چاہیے۔

مولا امامین اللہ پشاور کی صاحب کی اس بات کا تعلق ہے کہ شامی کی بات غلط ہے، امام شافعی کا مذہب غلط ہے اور
اس کی خرافات، تناقضات اور خرافات ہیں تو اس کلام کے جواب سے پہلے ہی ہی مناسب ہے کہ ایسا کلام جس میں
سب کچھ اچھا لگائے اور ان کی سب باتوں کو متعارض اور خرافات کہا جائے عقل مند سے صادر نہیں ہوتی۔

مذہب کا مذہب اکشاف مسح بعض الرأس غلط ہے تو پھر مولانا کو چاہیے کہ امام شافعی سے ایک قدم آگے بڑھ کر ان
کی جن کی رائے پر امام شافعی رحمہ اللہ نے اس مسئلے کی بنیاد رکھی۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: نوصح عن
مسح بعض الرأس، قالہ ابن المنذر وغیرہ، ولم یصح عن أحد من الصحابة إنکار ذلك، قالہ ابن
سوری بہ المرسل المتقدم ذکرہ، فتح الباری، کتاب الوضوء، باب مسح الرأس کلمہ: ۳۸۸/۱۔

جن مجتہدین کا مذہب مدون نہیں ان کی تقلید جائز نہیں

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ولیس فی الكتاب والسنة فرق فی الأئمة المجتہدین شخص و شخص، فمالک، واللیث بن سعد، والأوزاعی، والثوری هؤلاء أئمة فی زمانہم، وتقلید منہم کتقلید الآخر، لا یقول مسلم: إنه یجوز تقلید هذا دون هذا، ولكن من منع من تقلید أحدہم فی زماننا، فإنما یمنعہ لأحد شیئین: أحدهما: اعتقاده أنه لم ینق من یعرف مذاہبہم، وتقلید الآخر فیہ نزاع مشہور، فمن معنہ قال: هؤلاء موتی، ومن سوغہ قال: لابد أن یکون فی الأحياء من یعرف قول المیت۔“

والثانی: أن یقول: الإجماع الیوم قد انعقد علی خلاف هذا القول..... وأما إذا کان المیت الذی یقول بہ هؤلاء الأئمة أو غیرہم قد قال بہ بعض العلماء الباقیة مذاہبہم، فلا ریب أن قوله یموافقة هؤلاء، ویعتضد“ (۱)۔

”قرآن وحدیث میں ائمہ مجتہدین کے متعلق کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا، امام مالک، لیث بن سعد، امام اوزاعی، سفیان ثوری وغیرہ اپنے زمانے کے امام تھے، ان میں سے ہر ایک کی تقلید اس طرح ہے جیسے دوسرے کی تقلید، کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ صرف اس کی تقلید جائز اور اس کی جائز نہیں، اس کے باوجود ان مجتہدین کی تقلید سے جو حضرات منع کرتے ہیں، اس کی دو وجہیں ہیں:

۱۔ ان کے خیال میں اب ان مجتہدین کے مذاہب سے کوئی واقف نہیں اور میت کی تقلید کے متعلق مشہور اختلاف ہے، جو حضرات منع کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ مر گئے اب ان کی تقلید جائز نہیں اور جو اسے جائز کہتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ اگرچہ یہ مجتہدین وفات پا گئے لیکن اب بھی کئی صاحب حیات ان کے اقوال کو جانتے ہیں..... البتہ جن مجتہدین کے مذاہب باقی ہیں اگر ان کے اقوال سے ان کی تائید ہو تو پھر ان مجتہدین کا قول بھی مضبوط شمار ہوگا۔“

حاصل یہی ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دیگر مجتہدین کے مذاہب باقی نہ رہ سکے، اس لئے صرف ان

جس جاتی ہے۔

علامہ مناوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ویجب علینا أن نعتقد أن الأئمة الأربعة والمفسرين
أبي داود الظاهري وإسحق بن راهويه وسائر الأئمة على هدى..... وعلى غير المجتهد أن
..... معيناً..... لكن لا يجوز تقليد الصحابة وكذا التابعين كما قاله إمام الحرمين: كل من لم
..... فَيُتَمَتَّعْ تقليد غير الأربعة في القضاء والافتاء؛ لأن المذاهب الأربعة انتشرت وتحررت
..... تقييد مطلقاً وتخصيص عامها بخلاف غيرهم؛ لانقراض أتباعهم، وقد نقل الإمام
..... المحققين على منع العوام من تقليد أعيان الصحابة وأكابرهم“ (۱)۔

”ہم پر یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ ائمہ اربعہ، سفیان ثوری و سفیان بن عیینہ، امام
اوزاعی، داؤد ظاہری، اسحاق بن راہویہ اور تمام ائمہ راہ راست پر تھے..... اور غیر مجتہد پر لازم
ہے کہ کسی معین مذہب کی تقلید کرے..... لیکن صحابہ کی تقلید جائز نہیں، اسی طرح تابعین کی
تقلید بھی۔ جیسا کہ امام الحرمین کی تحقیق سے واضح ہے کہ جس امام کا مذہب مدون نہ ہو اس کی
تقلید جائز نہیں۔ لہذا قضاء و افتاء میں ائمہ اربعہ کے علاوہ کسی اور کی تقلید جائز نہیں۔ کیوں کہ
مذہب اربعہ اس حد تک مشہور اور پھیل گئے کہ ان میں مطلق کی قیودات، عموم کی تخصیصات بھی
واضح ہیں، برخلاف دیگر مذاہب کے کہ ان میں یہ چیز نہیں کیوں کہ ان کے پیروکار جلد ہی ختم
ہو گئے تھے۔ امام رازی نے اجماع نقل کیا ہے کہ عوام کو اکابر صحابہ کی تقلید سے منع کیا جائے گا۔“

تمام مجتہدین کے متعلق یہ عقیدہ رکھیں کہ وہ ہدایت پر تھے، باقی تقلید صرف ان کی کی جائے گی جن کے
..... مدون و متعین ہیں۔ صحابہ کرام کی تقلید کی اجازت نہیں، کیوں کہ ان کے مذاہب بھی مدون نہیں۔

تقلید نہ کرنے کی وجہ

علامہ نووی اسی بات کو وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں: ”ولیس له التمسذهب بمذهب أحد من
الصحابة وغيرهم من الأوليين وإن كانوا أعلم وأعلى درجة ممن بعدهم؛ لأنهم لم يتفرغوا
..... العلم وضبط أصوله وفروعه، فليس لأحد منهم مذهب مبہذب محرز مقرر، وإنما قام بذلك

من جاء بعدهم من الأئمة الناحلين لمذهاب الصحابة والتابعين القائمين بتسييد أحكام الوقائع وقوعها الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها كمالك وأبى حيفة وغيرهما“ (۱)۔

”اکابرین صحابہ وغیرہ اگرچہ بعد والوں سے طم و ثمل میں بہت آگے ہیں لیکن پھر بھی کسی کے لئے جائز نہیں کہ صحابہ کرام کے مذہب کو اپنائے، کیونکہ صحابہ کرام کو اتنا موقع نہیں ملا کہ وہ اپنے مذہب کو مدون کرتے اور اس کے اصول و فروع کو محفوظ کرتے، اسی وجہ سے صحابہ میں سے کسی بھی صحابی کا مذہب مدون و متعین نہیں، ہاں بعد میں آنے والے ائمہ امام مالک، امام ابو حنیفہ وغیرہ نے اس کام کا بیڑا اٹھایا اور باقاعدہ مذاہب مدون کر کے ان کے اصول و فروع کو محفوظ کیا اور مسائل کے وقوع سے پہلے ان کا حل تلاش کیا۔“ (۲)

(۱) (شرح المہذب: ۸/۱، فصل فی آداب المستفتی، دار الفکر)۔

(۲) اس عبارت پر مولانا کافی براہ گنج ہیں کہ ص: (۱۱۳) پر فرماتے ہیں: اسی طرح کی غلیظ عبارت فقہ المناظر میں مزید دیکھتے کہتے ہیں: اولاً تو اس عبارت میں کس قدر دجل و فریب اور ظلم ہے:

۱- ایک تو تمام صحابہ کرام کو وہس پشت ڈال دیا کہ کسی صحابی کا کوئی مذہب نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ان کا مذہب قرآن و حدیث کسی اور مذہب کی کیا ضرورت تھی جو بناتے۔ یہ مذہب حنفی تو آپ نے بنایا ہے جو اکثر بدعات و خرافات سے پر ہے۔ یہ اسلام کی تعبیر نہیں۔

جواب: اس دجل و فریب اور ظلم کا ارتکاب ایک ایسے فقیہ و محدث نے کیا ہے جس کے بغیر آپ کی گازی نہیں چلتی۔ ثانیاً: دجل و فریب تو یہ ہے عبارت ”کسی بھی صحابی کا مذہب مدون و متعین نہیں“ کو آپ نے ”کسی صحابی کا کوئی مذہب“ سے تعبیر کیا۔ دونوں عبارتوں میں فرق عام آدمی بھی جانتا ہے، لیکن غیر مقلدین کے مجتہد صاحب اپنی فکر و صاحب سے معنی کو بہت لے گئے۔

ثالثاً: یہ کہنا کہ ”مذہب حنفی تو آپ نے بنایا ہے جو اکثر بدعات و خرافات سے پر ہے“ ہاتھن مذہب حنفی کون ہیں؟ یہ نہ جانتا ہے۔ بدعات و خرافات سے پر ہونے کا دعویٰ بلا دلیل ہونے کی بنا پر قابل رد ہے۔ اور یہ کہنا کہ یہ اسلام کی کوئی تعبیر نہیں متعلق عرض ہے کہ اگر حنفی مذہب اسلام کی صحیح تعبیر نہیں تو کیا اسلام کی صحیح تعبیر آپ کے اقوال و زریں ہیں جو تبارز بالالفاظ ہوتے ہیں، یا جن میں مسلم اکابرین امت کا تسخر اور ان کے بارے میں نازیبا کلمات کہے جاتے ہیں یا وہ بازاری عنوانات ناانستہ آپ کی فکر و صاحب اور عقل سلیم کی پیداوار ہیں۔

مزید کہتے ہیں: ”پھر کہتے ہیں کہ صحابہ فارغ نہ تھے۔ یہ بھی جھوٹ ہے الخ“ یہ بھی غلط بیانی اور (اچھا لکھو)

حسب بنانا جائز نہیں

یہ بات راست قرآن وحدیث سے اخذ کر کے کسی کو نیا مذہب اختیار کرنے کی اجازت نہیں، کیوں کہ علوم و احکام اللہ کے ہوتے ہیں اور نہ کھنے والا ایک دوسرے کو دیکھ کر کوئی رائے قائم کرے گا، مثلاً: بول تقیما کی حدیث دیکھ کر ہرے ہو کر پیشاب کرنا سنت ہے، وضو ممانعہ غیرت النار کی حدیث دیکھ کر حکم لگائے گا کہ گوشت کھانے کے بعد وضو نہ کرے وغیرہ۔ اسی لئے کسی کو اجازت نہیں کہ نیا مذہب بنائے بلکہ مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک مذہب کو اپنی رائے سے علم کے زور پر دعویٰ کرے کہ یہ باتیں عوام کے لئے ہیں اور میں مجتہد ہوں، مجتہد کے لئے اجازت جائز نہیں۔ میں اپنا مذہب بناتا ہوں تو اس کا جواب علامہ ابن خلدون نے کافی پہنچا دیا ہے۔

”وبعد عسی الاجتهاد لهذا العهد مردود علی عقبہ ومنہجہجور تقلیدہ، وقد صار أهل الإسلام
تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة“ (۱)۔

”اس زمانے میں جو بھی دعویٰ اجتہاد کرے گا اس کا دعویٰ ناقابل قبول ہوگا اور نہ ہی

اس کی تقلید کی جائے گی، کیوں کہ اب اہل اسلام صرف ائمہ اربعہ کی تقلید کرتے ہیں۔“

قرماتے ہیں اہل اسلام تو ائمہ اربعہ کی تقلید کرتے ہیں، اگر تقلید شرک وبدعت ہے تو اہل اسلام سب کے ساتھ اس سے آگے ہٹا کر اہل القبول بمالایضیٰ پہ قائم کے قبیل سے ہے۔ مذکورہ عبارت کو غور سے ملاحظہ کیا جائے تو مولانا کا یہ

جواب سمجھتے ہیں: تیسرے یہ کہ امام ابوحنیفہ نے کہاں اصول وفروع مدون کئے ہیں؟ یہ خالص مجہوت ہے۔ اصول میں سرے سے کوئی کتاب ہی نہیں۔“ مولانا چاہتے ہیں کہ ہم ان کی من چاہی دلیل پیش کریں اور ان کا ہر وہ مطالبہ پورا کریں جس کی ان کو ضرورت ہو تو کوئی سرے سے امام صاحب کے متعلق بائی مذہب حنفی ہونے کا انکار کرے اور دلیل میں مولانا ہی کی بات پیش کرے کہ امام ابوحنیفہ سے تعریف ہے؟ یا کسی صحابی کی روایت مروی نہ ہونے کی بنا پر اس کی صحابیت ہی کا انکار کرے تو یہ بہت دھڑی ہے۔

یہ سمجھتے ہیں: ”یہاں کہہ رہے ہیں کہ صحابہ کرام کے مذہب کی پیروی نہیں کرنی چاہیے، کیوں کہ ان کا کوئی مذہب نہیں، صرف اقوال ہیں نہ کوئی فتویٰ ہے جس کی اتباع اور تقلید کی جائے۔۔۔۔۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ صحابہ کرام کے اقوال حجت ہیں۔ فقہ حنفی کے احکام: والحاصل أن قول الصحابی حجة يجب تقليده عندنا“۔

یہ کہ کرام کا قول حجت ہے اور صحابہ کرام کا بقاعدہ مذہب مدون نہیں دونوں میں واضح فرق کے باوجود یہ اشکال سمجھتے ہیں اور عارفانہ ہے۔

سب مشرک و بدعتی؟؟ (۱)

(۱) اس عبارت میں بھی مولانا کو دجل کے آثار نظر آئے، لہذا فرماتے ہیں (۱۲۱): اس عبارت میں بہت دجل ہے: کہتے ہیں کہ حدیث سے براہ راست اخذ کی اجازت نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ کس نے منع کیا ہے؟ اگر آپ کی اجازت نہیں تو آپ کون ہوتے؟ کیا قرآن وحدیث صرف امام ابوحنیفہ کے لئے وقف ہیں یا چاروں اماموں کے لئے؟ کیا باقی امت کے لئے نہیں۔

اس کے متعلق عرض ہے کہ جہاں مولانا کو دجل نظر آتا ہے وہاں بے اختیار ہی میں خود دجل کا ارتکاب کر جاتے ہیں کہ عبارت میں علت بھی موجود ہے کہ علوم وفنون پر پختہ دسترس الخ

ثانیاً: شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی آنے والی عبارت میں خود مولانا نے ایک تصحیح کر کے جو بات کی وہ یہ ہے کہ بالکل یہ تمام مذاہب چھوڑ دینا کہ ان میں سے کسی بھی مسئلہ کو نہ لیا جائے اور ایک علیحدہ مذہب بنایا جائے۔ ہم کہتے ہیں کہ اہل حدیث نے تو کبھی ایسا نہیں بلکہ جیسا گزر چکا ہے کہ عام مسائل چار مذاہب میں موجود ہیں۔ (۱۲۳)۔

یہی بات ہم کریں تو قابل اعتراض اور مولانا کریں تو تحقیق! علاوہ ازیں جن چار مذاہب میں آپ کے مسائل موجود ہیں وہ تو آپ کی تحقیق کے مطابق بدعت ہیں کہ صحابہ کرام سے اللہ علیہم اجمعین یا جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا تقیم نہیں دیا تو یہاں آپ کو نیچے اترنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی کہ مذہب کی بنیاد بدعات و خرافات سے پر مذاہب پر رکھی۔

ثالثاً: غیر مجتہد کے لئے اس بات کی ممانعت بدیہی اور اظہر من الشمس ہے۔ اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ مجتہد کا مبلغ علم، قوت استنباط خود اسے اس میدان میں بڑھنے سے روکتے ہیں۔ اور کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اجتہاد صرف امام و مامور اربعہ کا حق ہے۔ ان کے علاوہ بھی باقی مجتہدین گزرے اور ان کے مذاہب پر بھی کچھ عرصے تک عمل ہوتا رہا۔

شعرانی کی جس بات کو آپ ہمارے خلاف دلیل جان رہے ہیں اس قسم کی بات خود تحفۃ المناظر میں جواب دہوئی ہے۔ میں موجود ہے۔ اور یہ اختلاف ازمنہ کی وجہ سے ہے۔ پہلے زمانے میں دین داری غالب اور خواہشات نفسانی مغلوب تھیں۔ پابندی کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، اسی لئے حضرات علمائے کرام نے بھی عبارات میں مسئلہ کو مطلق لکھا۔ لیکن بعد میں خواہشات نفسانی کی پیروی سے بچنے کے لئے کسی خاص مذہب کی پابندی لازمی قرار دی گئی جیسا کہ تقلید شخصی کے عنوان میں مذکور عبارات سے بات واضح ہے۔

علی سبیل التقریر اگر ان غلدون کی بات قرآن نہیں تو علامہ شعرانی رحمہ اللہ کی بات بھی کوئی قرآن نہیں جس سے آپ کے الزام دے رہے ہیں۔

اجتہاد پر لا حاصل بحث کرنے سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کس قسم کے اجتہاد کے متعلق بند ہونے کا دعویٰ کیا گیا۔ اجتہاد مطلق بند ہے یا اجتہاد متعین اور اجتہاد جزئی کی بھی اجازت نہیں۔ اگر کسی نے مطلق اجتہاد کے متعلق بند ہونے (یعنی مجتہد

مذہب اربعہ سے اعراض میں فتنہ و فساد ہے

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”اعلم ان فی الاخذ بهذه المذاهب الأربعة مصلحة عظيمة،

اعراض عنها کلها مفسدة کبيرة“ (۱)۔

دین نام ہی اطاعت کا ہے کہ اللہ اور اللہ کا رسول جو کچھ کہے اسے قبول کرنا اور اس پر عمل پیرا ہونا ہے، جہاں

مذہب (مذہب سے آئے) کا دعویٰ کیا تو وہ کوئی قرآن نہیں ایک رائے ہے، بعد والے اس سے اختلاف کر سکتے ہیں اور کیا بھی ہے۔ اس سے آپ کو کون سی دلیل ملی؟ آپ کے گمان میں مذہب اس کو کہتے ہیں کہ جہاں تمام علماء کی ایک ہی رائے ہو اور کسی کو کسی بھی چیز میں اختلاف کرنے کی اجازت نہ ہو تو مذہب کی یہ تعریف آپ اپنے مذہب پر فٹ کر سکتے ہیں مذہب حنفی یا باقی مذاہب ثلاثہ پر نہیں۔

مذہب حنفی اور باقی مذاہب میں اصول اور فروعات، استنباط و تخریج، تصحیح و ترجیح وغیرہ میں حضرات علماء کا اختلاف اور ان کی رائے کا وجود ہے۔ آپ اس اختلاف کو دلیل بنا کر اپنی داستان میں مزید رنگ بھر سکتے ہیں، لیکن یہ سوائے اور اوراق سیاہ کرنے کے کچھ نہیں۔

(ہذا) (۱) (عقد حید: ۵۳، قرآن محل، مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی)۔

مذہب اربعہ نقل کرنے میں لفظ ”کہا“ چھوٹ گیا تھا، جس پر مولانا امین اللہ پشاور صاحب کافی برہم ہیں اور کہتے ہیں: منظور مذہب نے تحریف کا ارتکاب کیا۔ جب ہدف اعتراض اور دوسروں کی تذلیل ہو تو مناسب تعبیر کے بجائے اسی قسم کی تعبیر اختیار کی جاتی ہے۔ مولانا سے اس کا گلہ نہیں، کیوں کہ وہ اپنی فطرت و عادت سے مجبور ہیں۔ البتہ مولانا کی اس تصحیح پر ہم ان کے شکر گزار ہیں۔ لفظ کے چھوٹنے کی انہوں نے نشان دہی اسے عبارت میں داخل کر دیا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ جب اس لفظ کی موجودگی میں اور اس کے بغیر اس جملے کی تشریح میں کوئی فرق نہیں، کیوں کہ مسئلہ کا فیصلہ یہ ہے کہ مذہب اربعہ سے اعراض میں فتنہ و فساد ہے۔ یہ نہیں کہا کہ حقیقت سے اعراض فتنہ و فساد ہے تو خواہ مخواہ تحریف کا تصور درست نہیں۔ علاوہ ازیں مولانا خود اقرار کر رہے ہیں کہ ہمارے عام مسائل چار مذاہب میں موجود ہیں تو سوال یہ ہے کہ عام مسائل بھی تو وہی۔ بالکل ایک جن پر متاثرین بنائے اور آپ نے ص: (۱۳۲) پر متاخرین کے تمام مسائل کو خرافات، سنت سے تعبیر کیا۔ کیا آپ کے ہر مسموع میں بھی اس صفت سے متصف ہیں؟ اگر نہیں تو متاخرین کو الزام دینے کا کیا معنی؟ یا فطری سنت مجبور ہیں۔ نیز بقول آپ کے آپ کے عام مسائل چاروں مذاہب میں موجود ہیں تو یہ تقلید ہے تحقیق نہیں۔ اگر یہی تقلید کوئی مذہب موردِ طعن ہے، آپ کریں تو قابلِ فخر! آپ کو چاہیے کہ مذہب اربعہ سے ہٹ کر براہِ راست قرآن و سنت سے استنباط و تخریج بات یہ ہے کہ جس طرح شاہ صاحب کی عبارت ایک رائے ہے، اسی طرح علی سبیل التسلیم تقلید کے مخالفین کی عبارت حیرت بھی ایک رائے کی ہے۔ انہیں آپ بطور حجت کیوں پیش کرتے ہیں؟

خواہش غالب اور احکام خداوندی کی تکمیل مغلوب ہو و دین نہیں، اور مذاہب اربعہ کو چھوڑنے میں انسانی خواہشات غلبہ ہوتا ہے۔ مثلاً: غصے میں تین طلاقیں دے دیں ائمہ اربعہ کے نزدیک تینوں واقع ہو گئیں، لہذا غیر مقلدیت اختیار کر لی اور تین ایک ہے کا فتویٰ حاصل کر لیا، یہاں ترجیح اتباع نفس کی وجہ سے ہے، دین تابع اور نفس متبوع۔

اسی طرح سرعہ علاقے میں وضو کرنا دشوار ہے، حنفیہ کے نزدیک خون ٹپکنا ناقض وضو ہے، لہذا مذہب شافعی ترجیح دی کہ وضو نہیں ٹوٹتا، پھر مس المرأة کا تحقق ہوا شوافع کے نزدیک وضو ٹوٹ گیا، لہذا حنفیت کو اختیار کیا۔

چوری میں ہاتھ کٹنے کا مسئلہ ہے اپنا رشتہ دار تھا تو حنفیت کو اختیار کیا کہ نصاب قطع دس درہم ہیں، کسی شخص نے چوری کی تو مالکی مذہب رائج نظر آیا۔ قس علیہ البواقی۔ نفس تو رخصت تلاش کرتا ہے جب کسی مذہب معین کا پابند نہیں ہوگا تو پھر دین، دین نہیں رہے گا۔ (۱)

مذاہب اربعہ کی تقلید سواد اعظم کی تقلید ہے

اگر علماء کے اختلاف سے پریشان ہے کوئی ایک بات کہتا ہو تو دوسرا اس کے خلاف کوئی اور حکم دیتا ہے تو اس طریقے پر عمل پیرا ہو جس پر مومنین کی اکثریت عمل پیرا ہے۔

شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: "ولما اندرست مذاهب الحق إلا هذه الأربعة كان اتباعها اتباعاً للسواد الأعظم" (۱)۔ جب باقی مذاہب حق نہ پیدا ہو ختم ہو گئے اور یہی مذاہب اربعہ باقی ہیں تو ان کا اتباع ہی سہی۔

(۱) یہاں بھی مولانا امین اللہ صاحب نے ص: (۱۳۰) پر حسب عادت تناقض ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی۔ لکھتے ہیں: صاحب اپنے تحفہ میں لکھتے ہیں مذاہب اربعہ سے اعراض فتنہ و فساد ہے۔ پھر لکھتے ہیں: مذاہب اربعہ کی تقلید سواد اعظم کی تقلید ہے۔ کہتے ہیں کہ اولاً آپ تو تین مذاہب کو چھوڑ چکے ہیں، مذکرہ چار کا کرتے ہیں اور تقلید ایک کی کرتے ہیں۔ ان کے کلام میں بڑا انفساد ہے۔ آپ ذرا غور کیجئے۔ پھر مسلم الثبوت کی عبارت سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دیگر علماء کی بات بھی مان لی جاسکتی ہے۔

جس غور کا مشورہ مولانا دوسروں کو دے رہے ہیں اگر اس کا کچھ حصہ اپنے لئے بھی رکھتے تو بات واضح تھی۔ یہاں دوا لگ الگ مسئلے ہیں اور دونوں کا اثبات الگ الگ عبارات سے ہوتا ہے۔ پہلا مسئلہ مطلق تقلید کا ہے کہ مطلق تقلید ضروری ہے کہ اس کے چارہ کار نہیں، کیوں کہ ہر ایک میں اجتہاد کی صلاحیت کا نہ ہونا بدیہی اور فطری امر ہے۔ لہذا مطلق تقلید کے جواز و اثبات کی تائید لئے ان عبارات کو پیش کیا۔ اور دوسرا مسئلہ تقلید شخصی کا ہے جو خاص ہے اور جس کے دلائل الگ سے ذکر کئے گئے۔

حکم جب تقلید کا قائل ہے تو پھر تقلید کو شرکت و بدعت قرار دینا پوری امت کو مشترک و متبذع قرار دینا
مسئلت کے خلاف ہے۔ (۱)

تقلید سے منفر نہیں

مسئلہ کے لئے تو تقلید کرنا ویسے ہی لازم ہے لیکن اگر بڑا عالم ہے مگر اجتہاد کی صلاحیت نہیں تو اسے بھی تقلید
کرنا چاہیے مری صاحب دسواں مسئلہ تحقیق کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں: احناف کہتے ہیں کہ مذاہب اربعہ کی تقلید
سے فرار ناجائز نہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ ان چار مذاہب میں تین مذاہب کی تقلید جائز نہیں اور اگر کسی نے ایسا کیا
تو گناہ گار ہے، اس کو تعزیر دی جائے گی، بلکہ حنفی کا شافعی لڑکی سے نکاح جائز ہے اور شافعی کا حنفی لڑکی سے نکاح جائز
ہے۔ پس چاروں مذاہب کو حق سمجھتے ہیں، پھر کہتے ہیں کہ میں برحق نہیں۔ اگر یہ تعارض نہیں تو پھر تعارض کس چیز کا نام ہے؟
اس مسئلہ میں سبیل تحقیق مذموم نہیں محمود ہے۔ اگر مصنف اجتہاد سے موصوف کوئی عالم اپنی خدا داد صلاحیتوں کی بنا پر اپنے
مذہب کو دوسرا مذہب اختیار کرنے کو چونک کر یہ انتقال بنا کر دلیل ہے، لہذا اسے منع نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی تعریف کی
جائے گی۔ حضرات جو اس صفت سے متصف نہیں اور ان میں کھرے کھوٹے کی تمیز نہیں تو ان کا انتقال یقیناً اور بدھتاً خواہش
کے ساتھ مذہب کو کچھ نہیں، اسی لئے مذاہب دوین کو کھلونا بنانا اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کرنا تعزیر کا
مستحق ہے۔ عبارات دلالت کرتی ہیں۔

ان کا شافعی کے ساتھ نکاح جائز نہیں یہ عبارت احناف کی کتابوں میں نہیں البتہ لا یمسئس کے الفاظ موجود ہیں جو
اس میں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مذاہب کے اختلاف کی وجہ سے ممکن ہے کہ عائلی زندگی میں بھی اختلاف واقع ہو، اسی
سے تعبیر کیا۔ فتاویٰ بزازیہ کی عبارت قال الامام السفسکر دی: لا یمسئس للحنفی ان یزوج لک شافعی
یہ عبارت ابن اللہ پشاور کی صاحب کا تبصرہ "پس دیکھئے اہل کتاب سے بھی بڑا کافر سمجھتے ہیں اور پھر کہتے ہیں کہ چاروں
مذہبوں کا صنف اور دیانت کی وجہ سے یکساں ہے۔

ابن اللہ پشاور کی صاحب! خدا را محض ضد و عناد اور اپنی ریاست و سیادت کو قائم رکھنے کے لئے اس قسم کے الزامات
کا دلیل کی بنا پر آپ احناف کی طرف یہ منسوب کر رہے ہیں کہ شوافع یا باقی مذاہب کے پیروکاروں کو کافر سمجھتے ہیں یا
سب کی پیداوار ہے؟ اسی طرح باقی عبارات کے متعلق بھی اپنے اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے اس قسم کے
تہمتیں اور انصاف کے منکر خلاف ہیں۔

(۱) رہا ہوگی۔

علامہ آمدنی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”العامی ومن ليس له أهنية الاجتهاد وإن كان محصلاً

لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهد“ (۲)۔

”علوم دینیہ سے نا بلند اور وہ شخص جس نے علوم دینیہ تو حاصل کئے لیکن اس میں اجتہاد

کی صلاحیت نہیں ان پر مجتہد کا اتباع لازم ہے۔“

”كذلك من لم يبلغ درجة الاجتهاد وإن كان محصلاً لبعض العلوم المعتبرة يلزمه اتباع قول

المجتهد من المجتہدین والأحد بفتاواه“ (۳)۔

”جس عالم کی رسائی درجہ اجتہاد تک نہ ہوا اگرچہ وہ بعض علوم کی ایجاد سے واقف ہے

پھر بھی کسی مجتہد کی تقلید اس پر لازم ہے۔“

اکابرین امت بھی مقلد تھے

امام بیہقی جیسا محدث جب مقلد ہے تو آج کل کے محققین کیسے اپنے کو تقلید سے مستثنیٰ سمجھتے ہیں؟ ”واما

البيهقي فكان على مذهب الشافعي منتصراً له في عامة أقواله“ (۴)۔ امام بیہقی شافعی المذہب تھے

شافعی کے عام اقوال میں ان کی طرف سے دفاع کرتے تھے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ ان مقلدین کے نام گنواتے ہیں جو اصحاب علم و فضل ہونے کے باوجود تقلید سے مستثنیٰ

نہیں۔ ”وبعدہم أصحاب مائث كعبد الله بن وهب وعثمان بن كنانة وأشهب وابن عبد الحكم

(۱) اس عبارت پر مولانا امین اللہ پشاوروی صاحب لکھتے ہیں: ”تو دیکھئے تقلید عوام پر کیا علماء پر بھی واجب کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں۔

اجتہاد کیا چیز ہے؟ جس کو آپ نے عنقا سمجھ رکھا ہے کہ صرف امام صاحب اس پر قادر ہیں اور کوئی قادر نہیں۔“

یہ اعتراض از خود غلط ہے۔ کیوں کہ ظاہر ہے کہ اجتہاد کی صلاحیت سے متصف نہ ہونے کی وجہ سے براہ راست نصرت

استنباط نہیں کیا جاسکتا، لہذا تقلید تو کرنی پڑے گی اور اجتہاد کے متعلق کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ صرف امام صاحب اس قادر ہیں

علامہ کوئی قادر نہیں۔

(۲) (الاحکام فی اصول الأحکام، المسئلة الثانیة: ۱۹۷/۴، مؤسسة الحلبي، القاهرة)۔

(۳) (اتحاف ذوی البصائر: ۶۳۰)۔ (۴) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۶/۲۰، مکتبۃ العیسیٰ کان)۔

تقلید مالتک وتقلید الشافعی“ (۱)۔

امام ابو داؤد محدث عظیم ہونے کے باوجود امام احمد حنبل سے تعلق رکھتے ہیں: ”ومنبہم من لہ اختصاص

بکتابہ کا اختصاص ابی داؤد ونحوہ بأحمد بن حنبل“ (۲)۔

”بعض محدثین کا اس سے خاص تعلق و لگاؤ ہے جیسے امام ابو داؤد کو امام احمد بن حنبل

سے خاص لگاؤ تھا“۔ (۳)

اس کے لئے تقلید کا حکم

مجتہد کے لئے تقلید کرنا جائز ہے یا نہیں؟ مشہور ہے کہ لا یقلد مجتہد مجتہداً، امام الحرمین اور دیگر علماء نے اسے اختیار کیا لیکن یہ صرف ان مسائل کے متعلق ہے جن تک مجتہد کی رسائی ہوئی ہے اور جن مسائل میں مجتہد کا اقتدار نہ رہا تو ان میں کسی اور مجتہد کی تقلید جائز ہے، امام مالک مجتہد ہیں لیکن ایک دفعہ چالیس مسئلے پوچھے گئے تو صرف جواب دیا اور چھتیس کے بارے میں فرمایا: ”لا أدري“۔ لہذا ایسے مسائل میں کسی اور مجتہد کی تقلید جائز ہے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فأما المصادر على الاجتهاد فهل يجوز له التقليد؟ هذا فيه

والصحيح أنه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد“ (۴)۔

”جس عالم کی رسائی درجہ اجتہاد تک ہو، اس کے لئے تقلید کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس

میں اختلاف ہے، صحیح قول یہ ہے کہ جس مسئلہ میں وہ اجتہاد سے عاجز ہو جائے اس میں کسی کی

تقلید کر سکتا ہے“۔ (۵)

سلام الحقین، فقہاء، مضر: ۲۲/۱، دار الکتب العلمیہ بیروت)۔

مجموعۃ الفتاوی: ۲۵/۲۰، مکتبۃ العبیکان)۔

جہاد کے متعلق مولانا امین اللہ پشاوروی صاحب، ص: (۱۰۳-۱۰۵) پر تاقض ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کبھی ان کے استدلال کبھی مجتہد لکھتے ہیں: جواب یہ ہے کہ ہماری تحقیق یہی ہے جو ہم نے لکھی۔ اگر کسی کی تحقیق اس کے خلاف ہے اور وہ اسے مردود کرتا ہے تو یہ اس کی رائے ہے کوئی قرآن نہیں کہ اس کے ذریعے سے ہمیں الزام دیا جائے۔

مجموعۃ الفتاوی: ۱۱۳/۲۰، مکتبۃ العبیکان)۔

اس کے لئے تقلید جائز ہے یا نہیں؟ اس کے متعلق مولانا امین اللہ پشاوروی صاحب نے مختلف عبارات نقل کیں (ابتداءً اگلے صفحہ پر)

اتباع نفس جائز نہیں

اتباع نفس اور خواہشات کی پیروی حرام ہے اور حرام کی ضد واجب ہے اور یہ واجب عادتاً تقلید شخصی موقوف ہے اور مسلم قاعدہ ہے کہ ما ینوقف علیہ الواجب فہو واجب، لہذا تقلید شخصی واجب ہے۔

نیز جب غیر مقلدین کے اکابر تقلید مطلق کو تسلیم کرتے ہیں تو مطلق من حیث اُنہ مطلق کا کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ مطلق کا وجود خارج میں افراد کے ضمن میں ہوتا ہے، اس لئے کسی نہ کسی کی تقلید کرنی ہوگی اور خارج میں کوئی متبع ہوگا اور آپ متبع، لہذا تقلید شخصی پھر بھی متحقق ہو جائے گی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ اسی ایک کی تقلید کرو خواہشات پر عمل نہ کرو کہ اپنی مرضی کے مطابق ایک حکم مذہب شافعی سے تو دوسرا ضلی سے لیا، کیونکہ یہ بھی جائز نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فی کسوں فی وقت یقلدون من یفسدہ، وہی وقت یقلدون من یصححہ بحسب الغرض والہوی، ومثل هذا لا یجوز باتفاق الأئمة“ (۱)۔

اس کو تتبع رخص کہا جاتا ہے جو کہ حرام ہے کیونکہ دین تا بعد اری و فرما نبرداری کا نام ہے، اس میں مرضی کا دخل نہیں اور یہ آزادی تقلید شخصی نہ ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے کسی ایک امام کے مسلک کا پابند کیا جائے گا۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اسی آزادی کے مفاسد کو بیان فرماتے ہیں: ”لأن ذلك یفتح باب التلاعب بالدين وفتح للفرق“

(۱) (مجموعۃ الفتاوی: ۶۶/۳۲، مکشۃ العبیکان)۔

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آئے) اور مذکورہ عبارت کو باقی عبارات کے خلاف قرار دیتے ہوئے لکھا (۱۰۱): سو دیکھئے منظور صاحب نے یہ بڑوں کی ساری باتیں چھوڑ دیں اور امام ابن تیمیہ کی تقلید کرنے لگے اور کوشش کر رہے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کی تقلید ثابت کریں۔ یہ کیا ہے؟ جب کہ یہ گزشتہ حوالہ جات نہیں دیکھ رہے ہیں جو ہم نے احناف اور یوہندیوں کی کتابوں سے پیش کئے۔

جواب یہ ہے کسی اختلافی مسئلے میں مختلف اقوال ہوتے ہیں ان مختلف اقوال کی وجہ سے کسی کو التزام دینا درست نہیں۔ تاہذا یہ عبارات کوئی قرآن تو نہیں، بلکہ آراء ہیں۔ اور آپ کو یہ حق کس نے دیا کہ ہم سے کسی اور کی عبارت تسلیم کر دے۔ کوشش کریں۔ ہماری تحقیق یہی ہے جو ہم نے بیان کی۔ اگر آپ کو اس پر اشکال ہے تو مختلف عبارات جو اس مسئلے کے متعلق آئیں ان سے ہٹ کر قوی دلائل کے ذریعے ہمارے دعویٰ اور تحقیق کی تردید کریں۔

مثلاً: تقلید کی تعریف اور اس کے مصداق میں ہر صفحے پر تبدیلی کی ضرورت آپ کو کیوں محسوس ہو رہی ہے؟ اگر کسی کی عبارت نقل کرنا اس کی تقلید کرنا ہے تو اس طرح کی تقلید تو آپ بکثرت کر رہے ہیں، بلکہ آپ نے تو احمد یا رخان نصی صاحب کو بھی اپنی تقلید

التحلیل والتحریم بحسب النهی“ (۱)۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”الوجاز اتباع أى مذهب شاء، لأفضى إلى أن يلتقط رخصاً من مذهب غيره، ويتخير بين التحليل والتحریم والواجب والعجواز، وذلك يؤدى إلى انحلال ريفد الخلاف العصر الأول؛ فإنه لم تكن المذاهب الواقية بأحكام الحوادث مهذبة، فعلى هذا اجتهد فى اختيار مذهب يقلده على التعيين“ (۲)۔

”اگر یہ جائز ہوتا کہ جس مذہب کی تقلید کرنی ہے کر سکتے ہیں، تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ نفس و خواہشات کی پیروی میں مختلف مذاہب سے رخصتوں کو تلاش کیا جاتا، تحلیل و تحریم، واجب و جائز میں تحلیل کو بھاتا اسی کو اختیار کیا جاتا تو اس طرح شریعت کی پابندی سے بھی آزادی مل جاتی، صحابہ و تابعین کے زمانے میں ایک امام کی تقلید موجودہ شکل میں اس لئے نہیں تھی کہ اس وقت مذاہب پوری طرح متعین نہیں تھے، اب جب کہ مذاہب واضح و متعین ہو گئے اور ماقبل میں ذکر کئے گئے خطرات بھی موجود ہیں اس لئے غیر مجتہد کے لئے لازم ہے کہ کسی مذہب معین کی پیروی کرے۔“

علامہ شاطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ومتى خیرنا المقلدین فی مذاهب الأئمة لیتقوا منها أظہیها

من غیر مرجع إلا اتباع الشهوات فی الاختیار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشریعة“ (۳)۔

”اگر مقلدین کو یہ اختیار ملتا کہ ائمہ کے مذاہب میں سے جس مسئلے کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں تو اس کا حاصل سوائے نفس و خواہشات کی پیروی کے کچھ نہ ہوتا اور یہ مقاصد شرع کے خلاف ہے۔“

علامہ مناوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”إن مثل هذه الالتزامات لكف الناس عن تصیع الرخص“ (۴)۔

”ایک امام کی تقلید لازم ہے، اس قسم کی پابندیاں اس لئے لگائی گئیں تاکہ لوگ نفس و

مجموعۃ الفتاوی: ۶۶/۳۲، مکتبۃ العبیکان)۔

شرح المہذب، فصل فی آداب المستفتی: ۸۸/۱، دار الفکر بیروت)۔

بروفات: ۸۲/۴، المسألة الثالثة فی بیان أن الشریعة کلها ترجع إلى أقوال واحدة فی الفروع)۔

نص القدیر: ۴۰۳/۱، مکتبۃ نزار مصطفی الباز)۔

خواہشات کی پیروی میں رخص تلاش نہ کرتے پھریں۔“

علامہ شاطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقد حکى ابن حزم الإجماع على أن ذلك [أي تتبع الرخص]

في المذاهب [فسق لا يحل]“ (۱)۔

”علامہ ابن حزم نے اجماع نقل کیا ہے کہ مذہب میں رخص تلاش کرنا فسق ہے جو کسی

صورت جائز نہیں۔“

خلاصہ کلام جب عبارات بالا سے معلوم ہوا کہ تتبع رخص حرام ہے اور اس کا دروازہ تقلید شخصی سے ہی بند ہے

اس لئے تقلید شخصی واجب ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے اور علامہ ابن تیمیہ نے اس قاعدے کو بکثرت استعمال کیا ہے۔ ایسا

الشیء، یوجب تحریم ضده، ونحریم الشیء، یوجب إيجاب ضده۔ اگر کوئی چیز واجب ہو تو جانب مخالف

وہ حرمت کو ثابت کرے گی جیسا کہ اقامۃ الصلوٰۃ اور ایفاء الزکوٰۃ فرض ہے تو جانب مخالف ترک صلوٰۃ وعدم ایفاء

حرام ہے اور جہاں کوئی چیز حرام ہو تو جانب مخالف میں وہ وجوب کو ثابت کرے گی۔ ﴿لا تقربوا الزنی﴾ نزدیک

ہے لأن النہی یقتضی حرمة المنہی عنه جانب مخالف ترک زنا واجب ہے، شرک منہی عنہ ہے تو جانب مخالف

توحید واجب ہے، تتبع رخص حرام ہے، لہذا ترک تتبع رخص واجب ہے اور ترک تتبع رخص عاداتاً بغیر تقلید شخصی حاصل نہیں

ہوگا، ایک امام آپ کو پابند رکھے گا، اسی لئے تقلید شخصی کو واجب کہا جاتا ہے۔

فروعات میں منع تقلید کا وبال

چلو مان لیا کہ تقلید شخصی واجب نہیں ہر ایک خود تحقیق کرے اور مجتہد بن جائے تو آپ بتائیں کہ غیر مجتہد

میں اب تک کتنے مجتہدین گزرے ہیں؟ غیر مقلدین ڈرتے ہیں اور اپنے کسی مجتہد کا نام نہیں لیتے، یا پھر سر

جائے کہ دنیاوی کاروبار وغیرہ چھوڑ کر مدرسوں میں پڑھو اور خود تحقیق کرو۔ علامہ خطیب بغدادی نے بہت سے

اندا میں اسے بیان فرمایا: ”لومعنا التقليد فی هذه المسائل التي هی من فروع الدين لا حتاج كل

أن يتعلم ذلك، وفي إيجابه قطع عن المعایش وهلاك الحرث والمأشبة، فوجب أن يسقط“ (۲)

(۱) (الموافقات: ۸۴/۴، المسألة الثالثة، مكتبة محمد علی صبیح أزمهر)۔

(۲) (الفقيه والمتفقه، باب الكلام فی التقليد وما یسوغ منه ومالا یسوغ: ۶۸/۲، عباس أحمد الباز مكة)۔

”اگر ان فروعات میں تقید سے روکا جائے تو اس کا ثمرہ یہ ہوگا کہ ہر ایک پر تمام مسائل کا علم حاصل کرنا لازم ہوگا، اور اس میں نظام زندگی معطل ہو جائے گا (کیونکہ جب سب علم حاصل کرنے لگ جائیں تو باقی کام کون سنبھالے گا) لہذا یہ بات ہی درست نہیں کہ فروعات میں تقید سے روکا جائے۔“

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعاً فكَانَتْ حجة الإجماع، ولأن المجتهد في الفروع إما مصيب وإما مخطئ مثاب غير مأثوم بخلاف المجتهد في الأصول، فلهذا جاز التقليد فيها بل وجب على العامى ذلك، وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يجب النظر في الدليل في الفروع أيضاً وهو باطل بإجماع الصحابة؛ فإنهم كانوا يفتنون العامة في مسائلهم بنبيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم، ولأن المجتهد مضعف على تكليف العامى الاحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث من تعطيل الحرف والصنائع، فيؤدي إلى خراب الدنيا، ثم ماذا يصنع العامى إذا نزلت به حادثة؟ هل يستلها حكم إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد فإلى متى يصير مجتهداً، ولعله لا يبلغ ذلك أبداً، بل لا يحكم، فلم يبق إلا سؤال العلماء، وقد أمر الله تعالى سؤال العلماء في قوله تعالى: ﴿فاسألوا﴾ (النحل: 68) كقوله: ﴿فاسألوا﴾ (النحل: 68) قال أبو الخطاب: ولا يجوز التقليد في أركان الاسلام الخمسة سيما ما اشتهر ونقل نقلاً متواتراً؛ لأن العامة شاركو العلماء في ذلك فلا وجه للتقليد“ (۱).

متقدمین کے اعتراضات

الغزالی عزت کا ارشاد ہے: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾ (البقرہ: ۲۳۰)۔

”تم لوگ اس کتاب کا اتباع کرو جو تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے آئی ہے
خدا تعالیٰ کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کا اتباع مت کرو۔“

ما أنزل کا اتباع کرو اور یہ صرف دو چیزیں ہیں: قرآن، حدیث۔ ان کے علاوہ کسی کا اتباع نہ کرو۔

جواب یہ ہے کہ اتباع اور تقلید دونوں ایک ہیں اور ان میں اتحاد ہے یا دونوں الگ الگ ہیں؟ اگر الگ

کے قائل ہیں تو آپ لاندہب اور مذہب غیر مقلدیت سے خارج ہو گئے، اس لئے کہ کسی بھی غیر مقلد نے ان کو

نہیں کیا۔ اگر آپ ان کے تائین کے قائل ہیں کہ اتباع الگ اور تقلید الگ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ آیت میں اتباع

نے لا تتبعوا تقلید کی نفی نہیں لا تقلدوا "ونفی أحد المتغایرین لا يستلزم نفی الآخر"۔

اسی طرح "لا تتبعوا" نبی از قبیل حکم ہے یا دلیل، حکم اور دلیل میں فرق ہوتا ہے۔ اقیسوا الصلوٰۃ

دلیل اقیسوا الصلوٰۃ!! اتوا الزکوٰۃ حکم اور دلیل اتوا الزکوٰۃ!! اقیسوا الصلوٰۃ حکم بھی ہوا اور دلیل بھی یہ کہ

لہذا "لا تتبعوا" تو نفی ہے اور نفی از قبیل احکام ہے، اسے آپ کس طرح دلیل بناتے ہیں۔

اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ قرآن میں احکام زیادہ اور دلائل کم ہیں۔ اب اس بات کو متعین کرنا کہ یہ

دلیل، مجتہد کا کام ہے اور آپ جیسوں کو ہم مجتہد تسلیم نہیں کرتے۔

"ما أنزل" ماموصولہ ہے: نسوا، کماں جلیلاً أو خفياً أى: الكتاب والسنة، اگلا جملہ اس کا

قاعدہ ہے کہ صلہ میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہے جو موصول کی طرف لوٹے، آیت میں ضمیر "من دونہ" کی

جو اسم موصول کی طرف لوٹ رہی ہے۔ اب آپ یہ بتائیں کہ "من دونہ" میں حصر حقیقی ہے یا حصر اضافی

مراد لیں کہ سوائے ما أنزل کے کسی کا اتباع نہ کرو تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم "ما أنزل" میں داخل نہیں

ذات کا بھی اتباع نہیں ہوگا، حالانکہ ارشاد باری ہے: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ ای:

[آل عمران: ۳۱]۔ اسی طرح صحابہ کرام کے اتباع کی بھی نفی ہو جائے گی، جس کے قائل شاید آپ بھی

اگر حصر اضافی ہے تو پھر مطلب یہ ہوگا ما أنزل کو لے لو اور غیر ما أنزل کو ترک کر دو، اس سے

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اتباع کی نفی نہیں ہوگی، اسی طرح کسی امام ہدی کے اتباع کی نفی بھی نہ ہوگی۔ لہذا

تقلید میں پیش نہیں کیا جاسکتا۔

دوسرا اعتراض

مقلدین کفار کی طرح قرآن و سنت کو پس پشت ڈال کر ائمہ کی بات مانتے ہیں: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ

مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفْبَحْنَا عَلَيْهِ آبَاءَ نَا أَوْ لَوْ كَانَ آتَا، هُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ

”جب ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ کے نازل کردہ حکم کا اتباع کرو تو یہ کہتے ہیں کہ ہم

اللہ کا حکم نہیں مانتے، بلکہ ہم اس رسم کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے آباء و اجداد کو پایا کیا

یہ اپنے آباء و اجداد کا اتباع کریں گے اگرچہ وہ عقل رکھتے ہوں اور نہ ہدایت یافتہ ہوں۔“

غالب یہ ہے کہ کفار کی مذمت بیان کی گئی ہے کہ حق کے مقابلے میں خود ساختہ رسومات اور دین آباء کو ترجیح

دیتے ہیں۔ ان کے آباء و اجداد خود راہِ راست سے ہٹکے ہوئے تھے۔ یہاں پر ”لو“ و صلیہ ہے اور ”لو“ و صلیہ

جیسے ﴿إِنَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بَرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾ [النساء: ۷۸]، اُی:

موت تم کو لائیں فی بروجِ مشیدہ۔ اسی طرح یہاں بھی ہے: أَيْتَمَعُونَ آبَاءَ هُمْ حَالِ كَوْنِ آبَائِهِمْ غَيْرِ

مُسْتَدِینِ۔

یہاں بھی اتباعِ آباء کی مذمت ہے نہ کہ تقلیدِ آباء کی، اگر آپ اسے مذمتِ تقلید پر پیش کرتے ہیں تو اس کا

مذہب یہ کہ آپ تقلید و اتباع کو ایک سمجھتے ہیں، جب کہ غیر مقلدین کا یہ مذہب نہیں، آپ نے غیر مقلدیت چھوڑنے

کا حکم کیا؟ نیز اس بات سے ہمارا مدعا ثابت ہوگا کہ اتباع و تقلید ایک ہی چیز ہے۔ پھر ہم پوچھتے ہیں کہ آپ کا

مذہب تقلید و اتباع (بالدلیل ہے یا بلا دلیل؟ اگر بلا دلیل ہے تو جو وعید آپ مقلدین پر چسپاں کرتے ہیں وہ

کیسے صادق آتی ہے، اگر بالدلیل ہے تو آپ نے غیر مقلدیت کیوں چھوڑی؟ اسی طرح جب اس ایک مسئلے میں

مذہب قبول کر لیا تو باقی مسائل تقلید یہ میں بھی آپ کو لیت و لعل سے کام نہیں لینا چاہیے۔

مذہبِ غلط اور آپ کا مذہب (مخاریتِ اتباع و تقلید) درست تو پھر یہ واضح کریں کہ آیت میں

مذمت ہے یا مقلدین کی؟ اور ظاہر ہے کہ آیت میں ”اتباع“ کی مذمت کو بیان کیا گیا ہے، اس سے تقلید کی

مذمت ہوگی؟ اس لئے تغایر والی بات درست نہیں۔

اس بات یہ ہے کہ تقلید و اتباع دونوں میں اتحاد ہے یہی وجہ ہے کہ مفسرین اسی مقام پر تقلید کی بحث کو

مذمت اور آیت مذکورہ میں اتباع مذموم کی مذمت ہے جسے ہم بھی مذموم کہتے ہیں۔ جس طرح تقلید کی دو قسمیں

ہیں: مذہب و تقلید مذموم، اسی طرح اتباع کی بھی دو قسمیں ہیں: اتباع محمود اور اتباع مذموم۔

اتباع مذموم جیسے مذکورہ آیت اور ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ [النور: ۲۱]، اور اتباع محمود جیسے

اسخ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، اتباع الصحابة ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ [۳۱]۔ ﴿والذين اتبعوهم بإحسان﴾ [التوبة: ۱۰۰]۔

علامہ قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقی هذه الآية رد على التقليد المذموم أى: تقليد المعصية واتباع الهوى بمقابلة القرآن والسنة، وأما تقليد السجته فهو ليس بمذموم بل محمود تقليد في الحق، والتقليد في الحق أصل من أصول الدين“ (۱)۔

”اس آیت میں تقلید مذموم پر رد کیا گیا ہے، تقلید مذموم جیسے معصیت میں آباء و اجداد کی پیروی کرنا، قرآن و سنت کے مقابلے میں خواہشات کی پیروی کرنا وغیرہ، جہاں تک تقلید مجتہد کا مسئلہ ہے تو وہ مذموم نہیں بلکہ تقلید محمود ہے کیونکہ تقلید مجتہد حق میں تقلید ہے اور حق میں تقلید کرنا دین کے اصولوں میں سے ہے۔“

علامہ شعرانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صرح العلماء بأن التقليد واجب على العاصي؛ لئلا عديبه والله أعلم. فقد بان لك يا أخي مما نقلناه عن الأئمة الأربعة وغيرهم أن جميع السجتهيين دائرون مع أدلة الشريعة حيث دارت، وأنهم كلهم منزّهون عن القول بالرأى في الله، وأن مذاهبهم كلها محررة على الكتاب والسنة كتحرير الذهب والجوهر“ (۲)۔

اس آیت میں اس شخص پر رد ہے جس کا قول قرآن و سنت سے ہٹ کر ان کے مخالف ہو، رہا مسئلہ مجتہدین کا تو ان کی حالت اس قسم کی نہیں وہ اس میں داخل نہیں۔

قاضی بیضاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وأما اتباع الغير في الدين إذا علم بدليل ما أنه محق كالمتبع والمجتهدين في الأحكام، فهو في الحقيقة ليس بتقليد مذموم بل اتباع مما أنزل الله تعالى“ (۳)۔ ”جب کسی کے متعلق معلوم ہو جائے کہ وہ حق پر ہے جیسے انبیاء و ائمہ مجتہدین تو دینی معاملات میں ان کا اتباع تقلید مذموم نہیں بلکہ اللہ کے احکامات کی پیروی ہے۔“

(۱) (کذا فی الجامع لأحكام القرآن: ۱/۶۱، إحياء التراث العربی)۔

(۲) (الميزان الكبير: ۱/۶۲، مصطفى البابی الحلبي)۔

(۳) (بیضاوی: ۸۵، مصطفى البابی الحلبي مصر)۔

حضرت امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "اتباع الصغير في الدين بعد العلم بدليل ما أنه محقر اتباع من الله تعالى، وليس من التقليد المموم بشئ" (۱)۔

"یعنی معاملات میں کسی کا اتباع کرنا جب کہ اس کے حق پر ہونے کا علم بھی ہو۔ سنت اللہ کے احکامات کی پیروی کرنا ہے، تقلید مذموم کا اس سے کوئی ربط و جوڑ نہیں۔"

حضرت امام تیمیہ رحمہ اللہ تقلید مذموم کی وضاحت کچھ اس طرح کرتے ہیں: "فهذا الاتباع والتقليد التي ذمها الله في (۲)۔ اللہ رب العزت نے جس اتباع و تقلید کی مذمت کی ہے وہ خواہشات کی پیروی کرنا ہے۔"

فرماتے ہیں: "فكل من عدل عن اتباع الكتاب والسنة وضاعة الله والرسول إلى عادته ومومه فهو من أهل الجاهلية المستحقين للعید، وكذلك من تبين له في مسئلة من عدل عن الله بعث الله به رسوله ثم عدل منه إلى عادته فهو من أهل الذم والعقاب، وأما من عرفه حكم الله ورسوله، وقد اتبع فيها من هو من أهل العلم والدين، ولم يتبين له أن صح من قوله فهو محمود يثاب، لا يذم على ذلك ولا يعاقب" (۳)۔

"جو کوئی بھی قرآن و سنت اور اللہ و رسول کی اطاعت چھوڑ کر اپنے آباء و اجداد اور قوم کے طریقوں کو اپنائے وہ اہل جاہلیت میں سے ہے جو سخت وعید کے مستحق ہیں، اسی طرح اگر کسی کے سامنے کسی مسئلہ میں حق واضح ہو جائے، اس کے باوجود وہ اپنی رسومات کو نہ چھوڑے تو بھی مذمت و سزا کا مستحق ہے، البتہ جواز خود احکام شرع کی معرفت سے ناجز ہو اور اس میں وہ عدل اتباع کرے اور نہ ہی اسے معلوم ہو کہ کسی اور کا قول اس سے رائج ہے تو وہ قابل تعریف و ثواب ہے، اس اتباع پر نہ اس کی مذمت کی جائے گی اور نہ ہی وہ باعث عتاب ہوگا۔"

حیثیہ شافعیہ مقلدین اللہ و رسول کی اطاعت سے اعراض نہیں کرتے بلکہ وہ مجتہدین کے علم و تقویٰ پر اعتماد ان کی بیان کردہ تشریحات کو برحق جان کر ان کی اتباع کرتے ہیں اور مجتہدین کو شارع نہیں بلکہ شارح

نہتے ہیں اور قرآن و سنت ہی کو پیش نظر رکھتے ہیں۔

تیسرا اعتراض

اعتراض کرتے ہیں کہ ”قواعد الفقہ“ اور اسی طرح ”اصول امام مہر کسی“ میں ہے: ”قرآن و سنت اور امام کے قول میں تعارض ہو تو امام کے قول پر عمل کیا جائے گا۔“ یہ تو قرآن و سنت کا درجہ کم کر کے اماموں کا درجہ بڑھا رہا ہے۔

جواب

علمی دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ جو بات بھی نقل کی جائے اسے مکمل نقل کیا جائے، ادھوری بات نقل کرنا ناجائز ہے۔ اہل الذین امنوا لا تقریوا الصلوۃ ﴿۴۳﴾ [النساء: ۴۳]۔ کو نقل کرنا اور ﴿وَأَنْتُمْ مَسْکَرٰی﴾ کو چھوڑ دینا سراسر تمسخر ہے۔ دراصل یہ قاعدہ عامی کے لئے ہے جو صاحب اجتہاد نہیں اور قرآن و سنت کی باریکیوں کو نہیں سمجھتا، ماہر فن سے مستثنیٰ ہے۔ اس لئے کہ اگر ماہر فن کے سامنے یہ بات ظاہر ہو جائے کہ امام کا قول قرآن و سنت کے مخالف ہے اسے چاہیے کہ قرآن و سنت پر عمل کرے اور امام کے قول کو چھوڑ دے اور اس بات سے وہ حقیقت سے خارج نہیں ہوگا۔ کیوں کہ خود صاحب مذہب فرماتے ہیں: ”إذا صحح الحديث فهو مذهبي“۔ اور علامہ ابن تیمیہ کا قول پہلے گزر چکا ہے کہ من كان عاجزاً عن معرفة حكم الله الخ“۔ عاجز اگر کسی کی کامل کی اتباع کرے تو وہ قابل تعریف ہے۔

چوتھا اعتراض

باوجودیکہ حنفیہ کہتے ہیں دلائل واضح ہونے کے بعد ماہر فن اگر قول امام کو خلاف حدیث پائے تو امام کے قول کو چھوڑ دے، حالانکہ ان کے ماہر فن حضرات جنہیں وہ شیخ الہند کے لقب سے ملقب کرتے ہیں یہ تسلیم کرتے ہیں۔ باوجود کہ قول امام کمزور ہے پھر بھی اسے اختیار کرتے ہیں، جیسا کہ ”تقریر ترمذی“ میں ہے: ”الحق والإنصاف التراجیح للشافعی فی هذه المسئلة ونحن مقلدون يجب علينا تقليد إمامنا أبي حنيفة“ (۱)۔

”حق و انصاف کی بات تو یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کے قول کو ترجیح دینی چاہیے

لیکن چونکہ ہم مقلد ہیں، لہذا ہم پر اپنے امام ابوحنیفہ کی تقلید واجب ہے۔“

اگر یہ ماہرین کو قول امام چھوڑنے کی اجازت ہے لیکن شیخ الہند اپنے کو ماہر نہیں بلکہ عامی شمار کرتے ہیں۔
 فرماتے ہیں ہم امام صاحب کی تقلید کریں گے۔ نیز آپ کو شیخ الہند اور علامہ لکھنوی کے اقوال تو نظر آتے ہیں
 علامہ ابن ہمام اور علامہ زینی کے اقوال کو بھی ملاحظہ فرمائیں جو فرماتے ہیں خفیہ کا مسئلہ دلائل سے ثابت
 ہے آپ کو اس پر اطمینان نہیں تو چلیں ان مسائل کے بارے میں مناظرہ کرتے ہیں کہ خفیہ ان مسائل میں کمزور
 ہے یا نہیں؟

سیدنا رسول

اتخذوا أحبارهم ورهبانہم أرباباً من دون اللہ ﷻ [التوبة: ۳۱]

”انہوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا معبود بنالیا ہے۔“

کہتے ہیں کہ مقلدین بھی یہی کام کرتے ہیں، اپنے امام کو رب سمجھتے ہیں۔ تحلیل و تحریم اماموں کے ہاتھ میں
 ہے جو وہ حلال کہیں مقلدین بھی حلال کہتے ہیں جس کو وہ حرام کہیں مقلدین بھی اسے حرام کہتے ہیں۔

یہ شخص الزام ہے مقلدین ائمہ کو حلال و حرام بنانے والا نہیں بلکہ حلال و حرام بتانے والا سمجھتے ہیں۔ کسی کو کافر
 کہتے ہیں اور کافر بنانا الگ چیز ہے۔ ائمہ صرف حکم لگاتے ہیں پہلے وہ حلال و حرام پردہ خفا میں ہوتا ہے اور بعد
 میں کھلا ہو جاتا ہے۔

یہ خدمت تقلید میں اس آیت کو پیش کرنا بایں طور بھی درست نہیں کہ آیت میں یہود پر رد ہے کہ وہ مخالف
 رسول اپنے علماء و درویشوں کی اطاعت کرتے تھے، جب کہ تقلید مخالف شرع امور میں نہیں کی جاتی بلکہ تقلید تو
 سمجھتے اور اس پر عمل پیرا ہونے کے لئے ہے، اور ائمہ مجتہدین کا درجہ صرف واسطے اور شارح کا ہے۔ علامہ
 فرماتے ہیں: ”وطاعة اللہ ورسولہ وتحلیل ما حلالہ اللہ ورسولہ، وتحريم ما حرمہ اللہ
 حاد ماؤ جیہ اللہ تعالیٰ ورسولہ واجب علی جمیع الثقلین الانس والعجن، واجب علی
 کل حال سرأ وعلانية لكن لما كان من الأحكام مالا يعرفه كثير من الناس، رجع

حضرت عدی بن حاتم

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی پیش کرتے ہیں: ”حد ثنا حسین بن یزید الکوفی۔ حد ثنا عبدالسلام بن حرب، عن غطفیف بن أعین، عن مصعب بن سعد، عن عدی بن حاتم عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، وفي عنقی صلیب من ذهب، فقال: عنت هذا الوثن، وسمعتہ یقرأ فی سورة البراءة: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دونه﴾ فقال: أما إنهم لم یکنوا یعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شیئاً استحنوه، وإذا حرموا شیئاً حرموه“۔ هذا حدیث حسن غریب لا تعرفه إلا من حدیث عبدالسلام بن حرب۔ حسن بن أعین لیس بمعروف فی الحدیث“ (۱)۔

”حضرت عدی بن حاتم فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت مقدس میں حاضر ہوا اس حال میں کہ سونے کی صلیب میرے گلے میں لٹک رہی تھی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: عدی! اس بت کو اتار چھینکو، اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو سورة البراءة کی یہ آیات تلاوت کرتے سنا: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ لوگ اپنے علماء اور درویشوں کی عبادت نہیں کرتے تھے لیکن ان کی حلال کردہ اشیاء کو حلال اور حرام کردہ اشیاء کو حرام سمجھتے تھے (اسی وجہ سے ان پر عبادت کرنے کا اطلاق کیا گیا)۔

یہ حدیث حسن غریب ہے، عبدالسلام بن حرب کی سند کے علاوہ کوئی دوسری سند ہمارے علم میں نہیں اور اس سند میں غطفیف بن أعین ہیں جو روایت حدیث کے سلسلے میں معروف نہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کی سند پر کلام ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”إغطیف بن

ابن ابی شیبہ الترمذی حدیثاً واحداً، وقال: ليس بمعروف في الحديث قلت: وضعه
قطني“ (۱)۔

”خطیف ابن اعین: امام ترمذی نے ان کی روایت کردہ ایک حدیث نقل کی اور کہا کہ

روایت حدیث کے سلسلے میں معروف نہیں ہیں، دارقطنی نے بھی انہیں ضعیف کہا۔“

دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کتاب اللہ سے اعراض کر کے احبار و رہبان کی بات

مانا جائے اور اس کی ہم بھی مذمت کرتے ہیں۔ علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قال الربيع: قلت

العالیہ: کیف كانت تلك الربوبية في بني إسرائيل؟ فقال: إنهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يحل

أقوال الأحرار والرهبان، فكانوا يأخذون بأقوالهم، وما كانوا يقبلون حكم كتاب الله“ (۲)۔

”ربیع کہتے ہیں کہ میں نے ابو العالیہ سے پوچھا ”بنی اسرائیل کس طرح غیر اللہ کی

عبادت کرتے تھے؟“ ابو العالیہ نے جواب دیا: جب انہیں توراۃ میں کوئی ایسی بات ملتی جو ان کے

علماء و درویش کی بات کے خلاف ہوتی تو وہ اپنے علماء و درویشوں کی بات لیتے اور توراۃ کو پس

پشت ڈالتے تھے۔“

جب کہ تقلید کا تعلق مسائل غیر منصوصہ اور منصوصہ متعارض فیہا سے ہے۔ ائمہ مسائل غیر منصوصہ کا حکم دیتے

ہیں اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ کتاب اللہ کی مخالفت تب ہوگی جب وہ حکم کتاب اللہ میں موجود ہو، جب وہ حکم

وسنت میں ہے ہی نہیں تو خلاف کیسے؟ علامہ ابن تیمیہ کے حوالے سے گزارش کہ ”امام تو اللہ اور اس کے رسول کا حکم دیتے

میں واسطہ اور ذریعہ ہوتا ہے“ نہ کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف حکم بتائے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وَأما تقليد من بذل جهده في اتباع ما أنزل الله تعالى، وحسن

عليه بعضه، وقلد فيه من هو أعلم منه فهذا محمود غير مذموم ومأجور غير مأذور“ (۳)۔

”جو اللہ کے نازل کردہ احکامات کی پیروی میں جدوجہد کو شش کرے پھر بھی بعض احکام

(۱) (تہذیب التہذیب: ۲۵۱/۸، دارصادر بیروت)۔

(۲) (تفسیر کبیر: ۳۷/۱۰، دارالکتب العلمیہ طہران)۔

(۳) (إعلام الموقعین: ۱۳۰/۲، دارالکتب العلمیہ)۔

اس کی سمجھ سے بالاتر ہوں اور وہ ان احکام کی معرفت حاصل کرنے میں اپنے سے زیادہ جاننے والے کی تقلید کرے تو یہ شخص قابل تعریف اور لائق ثواب ہے نہ کہ قابل مذمت اور لائق گناہ۔

عمر ارض

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کرتے ہیں: ”عن جابر بن عبد اللہ، قال: کنا عند النبی ﷺ فی سبیل اللہ، فخط خطین عن یمینہ وخط خطین عن یسارہ، ثم وضع لخط الأوسط، فقال: هذا سبیل اللہ، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ فاتبعوه السبل فتفرق بکم عن سبیلہ ﴿۱﴾۔“

”حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت عالیہ میں بیٹھے تھے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے درمیان میں ایک لکیر کھینچی، دو لکیریں اس کی دائیں جانب اور دو لکیریں جائیں جانب کھینچیں، اور درمیانی لکیر پر ہاتھ رکھ کر فرمایا: یہ اللہ کا راستہ ہے، اس کے بعد یہ آیت تلاوت فرمائی: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ ﴿۱﴾۔“

استدلال کا طریقہ ہے کہ درمیانی خط اہل حدیث کا ہے اور ارد گرد والے خطوط حنفیت، شافعیات، حنبلیت اور مالکیہ ہیں، لہذا اہل حدیث کے مسلک پر عمل کرو اور باقی چھوڑ دو ورنہ گمراہ ہو جاؤ گے۔

جواب: مذکورہ حدیث سنداً متکلم فیہ ہے اس میں مجالد بن سعید پر کلام کیا گیا ہے: ”روی عن الشعبي، عن سمیع بن واثق بن خالد الأحمر، قال البخاری: کان یحیی بن سعید یضعفہ. وکان ابن مہدی یضعفہ. وکان أحمد بن حنبل لا یراہ شیئاً، وقال ابن مدینی: قلت یحیی بن سعید مجالد قال فیہ شیئ. (۲)۔“

”مجالد بن سعید: شععی سے روایت کرتے ہیں اور ان کے صاحبزادے اسمعیل اور خالد احمران سے روایت کرتے ہیں، امام بخاری ان کے متعلق فرماتے ہیں کہ یحیی بن سعید

انہیں ضعیف قرار دیتے تھے، اور ابن مہدی ان سے روایت نہیں نقل کرتے تھے، امام احمد بن حنبل کے ہاں ان کی کوئی حیثیت نہ تھی، ابن مدینی فرماتے ہیں: میں نے یحییٰ بن سعید کے سامنے مجاہد کا تذکرہ کیا تو یحییٰ بن سعید نے کہا خالد کے متعلق دل میں کھٹک ہے۔

در اصل حدیث میں طرق باطلہ کے بارے میں فرمایا کہ ان پر مت چلو اور ائمہ اربعہ کے سبیل برحق ہیں۔

اعتراض: حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث: "لا یقلدن أحدکم دینہ ورجلاً إن امرئ من

کفر کفر" (۱)۔

سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں تصریح آگئی کہ دین کے سلسلے میں کوئی شخص کسی دوسرے کی تقلید نہ کرے

کہ وہ ایمان لائے تو یہ بھی ایمان قبول کرے، اگر وہ کفر اختیار کرے تو یہ بھی کافر بن جائے۔

جواب: حدیث میں تقلید فی الایمانیات کا ذکر ہے "إن آمن آمن وإن کفر کفر" اور متا

تقلید محض کے ہم بھی منکر اور مخالف ہیں۔ ہم تو مسائل غیر منصوصہ اور منصوصہ متعارض فیہا میں تقلید کے قائل ہیں۔

ان میں امام کے قول پر عمل کیا جائے گا، اس لئے حنفیہ پر اعتراض کرنا درست نہیں۔ علاوہ ازیں روایت

الفاظ بھی ہیں: "وإن كنتم لابد متفادين فاقنوا بالميت؛ فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة۔"

نیز اس روایت سے تقلید مذموم کی نفی ہو رہی ہے، تقلید محمود کی نفی پر اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

روایت کے الفاظ دوسری جگہ یوں ہیں: "لا یقلدن أحد أحد أو إن اهتدی۔" یہاں پر "إن" وصلیہ ہے۔

ہے کہ "إن" وصلیہ قاتل پر دلالت کرتا ہے۔ تو معنی یہ ہوگا ایک ایسا شخص جو راہ راست پر نہیں اور اس کی تقلید

غالب ہیں، اگرچہ کبھی وہ صحیح کام بھی کرے تب بھی اس کی اتباع و پیروی نہ کرو۔ "وإن اهتدی" کیونکہ ایسے شخص

صحیح افعال و اقوال کی مقدار کم ہے۔

ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ امام صاحب کے مسائل صحیح زیادہ ہیں یا غلط مسائل؟ غیر بھی اس کو سمجھ

ہیں کہ امام صاحب کے مسائل صحیح کی تعداد زیادہ ہے۔

امام سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "يا هذا! أنفع في رجل سلم له جميع الأمة ثلاثة آلاف

وهو لا يسلم لهم الربع۔" اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ مروجہ علوم کے تین تہائی حصے پر امام صاحب

ہے جب کہ ایک تہائی میں بھی امام صاحب ان سے مقابلہ کرتے ہیں (۱)۔

اعتراض: قرآن کریم میں اللہ رب العزت نے خود اصول بیان کیا: ﴿فَلْيَأْمُرْ أَعْمَىٰ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ

جواب: آیت کا سیاق و سباق خود اس پر دال ہے کہ یہ حکم مجتہدین کے لئے ہے کیونکہ اولاً عوام کو حکم دیا کہ اس کی اطاعت کریں تو کیا جو حضرات خود مقلد ہیں اور اولی الامر کے تابع، وہ مجتہدین کے اختلاف میں فیصلہ کریں

حالانکہ اجتہاد و افتاء کا اہل کون ہے؟ امام احمد فرماتے ہیں: "ینبغي للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا
 أن يكون عالماً بوجوه القرآن عالماً بالأسانيد الصحيحة، عالماً بالسنن. وقال في رواية أبي الحارث:
 حجب الفتيا إلا للرجل عالم بالكتاب والسنة. وقال في رواية حنبل: ينبغي لمن افترى أن يكون عالماً
 من تقدم. وقال في رواية محمد بن عبيد الله بن المنادي، وقد سمع رجلاً يسأله: إذا حفظت
 من مائة ألف حديث يكون فقيهاً؟ قال: لا، قال: فمائتي ألف؟ قال: لا، قال: فثلاث مائة ألف؟
 لا، قال: فأربع مائة ألف، قال بيده هكذا، وحركها. وقال عبد الله بن أحمد: سألت أبا عن
 حبل يكون عنده الكتب المصنفة فيها قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة
 سبعين، وليس للرجل بصيرة بالحديث الضعيف المتروك ولا الاستاد والقوي من الضعيف، فيجوز
 العمل بما شاء، ويتخير منها، فيفتي به ويعمل به؟ قال: لا يعمل حتى يسأل ما يؤخذ به منها، فيكون
 على أمر صحيح يسأل من ذلك أهل العلم (٢) .

”جب کسی شخص کو علوم قرآن، اسانید صحیحہ و احادیث میں مہارت حاصل ہو تبھی فتویٰ دینا اس کے لئے مناسب ہے۔ ابوالمہارث کی روایت میں ہے: جسے قرآن و حدیث کا اچھی طرح

علم نہ ہوا ہے فتویٰ دینا جائز نہیں۔ حنبلی کی روایت میں ہے: مفتی کو چاہیے کہ مقتدین کے اقوال سے بھی واقف ہو۔ ایک شخص نے امام احمد سے پوچھا: اگر کوئی شخص ایک لاکھ احادیث یاد کرے تو وہ فقیہ ہوگا؟ امام احمد نے جواب دیا: نہیں، پھر کہا دو لاکھ احادیث یاد کرے تو فقیہ ہوگا؟ فرمایا: نہیں، پھر پوچھا تین لاکھ احادیث یاد کرنے والا فقیہ ہوگا؟ فرمایا: نہیں، سائل نے کہا چار لاکھ احادیث یاد کرے تب فقیہ ہوگا؟ امام احمد نے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کر کے انہیں ہلایا اور فرمایا: اتنی احادیث یاد ہوں تب فقیہ ہوگا۔

عبداللہ بن احمد فرماتے ہیں: میں نے اپنے والد سے پوچھا اگر کسی کے پاس حدیث و آثار صحابہ و تابعین کی کتابیں ہوں لیکن اسے احادیث پر کھنے کا ملکہ قوی و ضعیف سند کی تمیز نہ ہو تو آیا ایسے شخص کے جائز ہے کہ حدیث و آثار میں سے کسی کو بھی اختیار کرے، فتویٰ دے اور عمل کرے، امام احمد نے فرمایا: اسے ایسا کرنے کی اجازت نہیں، البتہ اگر وہ اہل علم سے پوچھ کر صحیح مسئلے پر عمل کرے تو درست ہے۔

قال الشافعی فیما رواہ عنہ الخطیب فی کتاب "الفتیہ والمتفقہ" لہ: لا یحل لأحد أن یشیر فی دین اللہ إلا رجلاً عارفاً بکتاب اللہ بناسخہ ومنسوخہ ومحکمہ ومتشابہہ وتأویلہ وتزیہہ ومندیہ، وما أرید بہ، وینکون بعد ذلك بصیراً بحديث رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، وینکون غیر بصیراً بالشعر، وما یحتاج إلیہ للسنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، وینکون بعد هذا علی اختلاف أهل الأمصار، وینکون له فريحة بعد هذا، فإذا کان هذا فله أن یتکلم ویفتی فی الحلال والحرام، وإذا لم یکن هكذا فلیس له أن یفتی" (۱)۔

"الفتیہ والمتفقہ" میں خطیب امام شافعی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں: امور دینیہ میں فتویٰ دینے کا اہل وہ شخص ہے جو علوم قرآنیہ: ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہہ آیات اور ان کی تاویل، نزول آیات، مکی و مدنی سور اور مقصد قرآن سے اچھی طرح واقف ہو، اس کے ساتھ

تھ اسے حدیث میں بھی مہارت تامہ حاصل ہو، احادیث منسوخہ، محکمہ وغیرہ سے واقف ہو اور
 امت میں ماہر ہو، اشعار میں بھی اسے ملکہ حاصل ہوتا کہ بوقت ضرورت قرآن وحدیث سمجھنے میں
 مددگار بن سکیں۔ ان تمام امور کے علاوہ حق وانصاف سے دامن گیر رہے اور معاصرین کے
 اختلاف پر بھی نظر رکھے اور بیدار مغز بھی ہو۔ جب یہ صفات کسی میں پائی جائیں تو اسے کچھ بات
 کہنے اور حلال وحرام سے متعلق فتویٰ دینے کی اجازت ہے، اگر یہ صفات نہیں تو وہ اہل فتویٰ نہیں
 کہلائے گا۔

مجتہد مفتی کے لئے اتنی سخت شرائط اور مجتہدین میں اختلاف ہو تو وہ فیضانِ سناز عظم فی شییء فرد وہ ایسی
 شخصیات کے پیش نظر غیر مقلدین فیصلہ کریں اور اپنی رائے سے بعض مجتہدین کو خطی اور بعض کو مصیب قرار
 دے گا انصاف ہے۔ جب ایک عام عالم کو فتویٰ دینے کی اجازت نہیں تو چہ جائیکہ ایک عام شخص جسے قرآن
 وحدیث کا کچھ علم ہی ہے، نہ ہی صرف دیکھو دیگر علوم پر عبور ہے، وہ مجتہدین کا حکم کیسے بن سکتا ہے؟

مستدراض: امام صاحب مہدی ومہندی ہیں یا ضال ومضل؟ اگر آپ اپنی فطرت سے مجبور ہو، ضال
 ہو سکتے ہیں یا ضال نہیں ہو سکتے؟ کسی نے بھی امام صاحب کو ضال ومضل نہیں کہا بلکہ مہدی ومہندی اور مجتہد تسلیم کیا ہے۔
 اگرچہ کتبہ والا کوئی بد نصیب ہی ہو سکتا ہے۔ انسانوں میں مضل خود بھی ضال ہوتا ہے۔ جب آپ امام صاحب کو
 مہدی تسلیم کرتے ہیں تو انہی کے بتائے ہوئے راستے پر ہم گامزن ہیں، لہذا ہم کیسے ضال ٹھہرے!!

بھی کہتے ہیں کہ چلو مان لیا امام صاحب مہدی ومہندی ہیں لیکن معصوم تو نہیں، ان سے غلطی ہو سکتی ہے اور
 بھی ہوتا ہے اور مصیب بھی۔ آپ تو ہر مسئلے میں امام صاحب کی بات کو لیتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فقہ حنفی لاکھوں مسائل کا مجموعہ ہے۔ ان میں مسائل غیر منصوصہ، منصوصہ متعارض فیہا
 ہیں۔ یہ سارے کے سارے مسائل غلط ہیں یا سب کے سب صحیح یا پھر کچھ صحیح اور کچھ غلط۔ ان میں تین
 قسم کے مسائل ہیں۔

پہلا احتمال کہ سارے کے سارے غلط ہیں، کیا آپ کے پاس کوئی دلیل ہے کہ سب کے سب مسائل غلط
 ہیں صرف آپ کے کہنے کی وجہ سے غلط قرار پائے۔ اگر آپ کا ان کو غلط قرار دینا دلیل ہے اس کے علاوہ کوئی

نیا نہیں تو یہ غلط ہے اور سوسطائیہ کی بات معتبر نہیں۔

اگر آپ انہیں بالدلیل غلط قرار دیتے ہیں تو دلیل کیا ہے؟ صرف کسی ایک دلیل سے تمام مسائل کی بحث کریں گے یا ہر ایک مسئلے کی تغلیط مستقل دلیل سے کریں گے۔ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ایک دلیل سے سب مسائل کی بحث کی جائے، لہذا پہلے آپ مسئلے کو متعین کریں اور پھر اس کی تغلیط پر دلیل پیش کریں تاکہ علمی دیانت کا حق ادا ہو جائے۔
دوسرا احتمال

دوسرا احتمال یہ ہے کہ سب مسائل درست ہیں، اگر آپ اسے تسلیم کرتے ہیں تو پھر مناظرے اور بحث مباحثے کی کیا ضرورت؟

تیسرا احتمال

کچھ مسائل صحیح اور کچھ غلط ہیں تو اس میں آپ متعین کریں کہ زیادہ صحیح میں یا غلط، کچھ کو متعین کریں۔ زیادہ صحیح ہیں تو اعلان کریں کہ میں ان مسائل میں حنفی بن گیا، یہ لکھ کر دو پھر ماہی میں بحث کریں گے، اگر زیادہ صحیح تو اس اکثریت کی تعمین کی جائے تاکہ ان میں بحث کریں اور اگر معلوم ہی نہیں اکثریت صحیح ہے یا غلط تو یہ فرق جو ہے کہ اس حالت میں آپ بحث و مباحثہ کر رہے ہیں اور امام صاحب پر الزام تراشی کے مرتکب ہو رہے ہیں۔

فقہ حنفی کی تعریف

اصل بات یہ ہے کہ فقہ حنفی ان تمام مسائل کا نام نہیں جو فقہ حنفی کی کتابوں میں مذکور ہیں بلکہ فقہ حنفی وہ التی یفتی بہا و یعمل بہا کا نام ہے۔ جن اقوال پر فتویٰ ہے اور ان پر ائمہ نے عمل کیا ہے۔ فقہ حنفی میں موجوب کا جواب دینا ہمارے ذمے لازم نہیں، اگر آپ صرف مفتی بہ و معمول پر قول کے بارے میں ثابت کریں کہ سنت کے خلاف ہے تو پھر ہم بحث کریں گے۔ ضعیف اور مرجوح اقوال کو تو ہم خود قابل اعتناء نہیں سمجھتے، ”رسم المفتی“ میں لکھا ہے: ”الواجب علی من اراد ان یعمل لنفسه او یفتی غیره ان یتبع القول الذی علمہا مذهبہ، فلا یجوز له العمل او الافتاء بالمرجوح..... وقد نقلوا الإجماع علی ذلک“ (۱) ”جو خود کسی قول پر عمل کرنا چاہے یا کسی کو فتویٰ دینے کا ارادہ کرے تو اس پر لازم ہے کہ

اس قول کی پیروی کرے جسے مذہب کے علماء نے رائج قرار دیا ہو، مرجوح قول پر عمل کرنا یا فتویٰ دینا قطعاً جائز نہیں..... اور اس پر علماء نے اجماع نقل کیا ہے۔

یہ معینہ اسی طرح ہے جیسے کتب احادیث میں صحیح، حسن، ضعیف وغیرہ احادیث موجود ہیں لیکن محدثین نے انہی احادیث کو قابل اعتناء سمجھتے ہیں جو از قبیل صحیح یا حسن ہوں۔ موضوع ضعیف وغیرہ کو معتبر قرار نہیں دیتے۔
 یہ کہ کتب احادیث میں جو حدیث بھی آجائے محدثین پر لازم ہے کہ اس کا جواب دیں، درست نہیں۔ (۱)
 اگر آپ پھر بھی حنفی سے ہر قول کا جواب طلب کرتے ہیں تو پھر اولاً ہمیں اپنے اصول قرآن وحدیث کے احکامات منسوخہ اور احادیث غیر معمول بہا کا جواب دیں، اس لئے کہ ہر حدیث صحیح پر عمل کرنا ضروری نہیں۔

مولانا مین اللہ پوری صاحب یہاں بھی زور آزمائی کرتے ہوئے ہیں: (۱۳۲) فرماتے ہیں: احناف خود لکھتے ہیں کہ مقلدین بھی لکھتے ہیں کہ فتنہ حنفی کی کتابوں میں صحیح اور غلط بردہ مسئلے پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح اس میں کچھ امام ابوحنیفہ کے اقوال ہیں جو کسی دور کی باتیں ہیں تو اس کا فرق ہونا چاہیے تاکہ پوری فتنہ امام صاحب کی طرف منسوب نہ ہو جائے۔ لہذا مقلد کو اپنی فتنہ کی تائید کرنی چاہیے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ مولویوں کی کتابوں میں آپ تحقیق کرتے ہیں تو کتاب وسنت میں کیوں نہیں کرتے؟ جو کہ سر سے ہیں اور ان فقہ کی کتابوں کا یہ مقام نہیں ہے۔ پھر علامہ مکتبہ نعیمی رحمہ اللہ کی عبارات اور تحفۃ المناظر کی مذکورہ عبارت لکھنے کے بعد لکھتے ہیں: پس ہم کہتے ہیں کہ مفتی بہ اور غیر مفتی بہ معلوم کرنے کے لئے بھی تحقیق درکار ہے اور اگر مفتی بہ معلوم بھی ہو جائے پھر بھی مسئلہ ہے، کیوں کہ اس کی اساس تقلید پر ہے۔

مولانا کو کم از کم یہاں وسعت ظرفی کا مظاہرہ کرتے ہوئے احناف کی تعریف کرنی چاہیے تھی کہ وہ ہر مسئلے کو قابل اعتناء نہیں سمجھتے بلکہ صرف مفتی بہ اقوال پر ہی عمل کرتے ہیں، لیکن فطری طبیعت نے یہاں بھی اعتراض پر مجبور کیا۔ جہاں تک مولانا کی اس بات کا تعلق ہے کہ کتاب وسنت میں تحقیق کیوں نہیں کرتے تو یہ بداہت کا انکار ہے۔ حدیث وتفسیر میں احناف کی لکھی ہوئی لاتعداد کتب کے اس تنہا پہل عارفانہ کی تردید کرتی ہیں۔ یہ کہنا کہ مفتی بہ اور غیر مفتی بہ معلوم کرنے کے لئے تحقیق درکار ہے اور اگر مفتی بہ معلوم ہو جائے پھر بھی مشکوک مسئلہ ہے، کیوں کہ اس کی اساس تقلید پر ہے۔ مولانا کی یہ دلیل غیر مسلموں کے لئے بہت ذہنی ہے کہ تمام مسائل پر عمل کر رہے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر مفتی بہ اور غیر مفتی بہ کی تحقیق آپ کے لئے مشکل ہے اور آپ اسے سمجھتے ہیں تو آپ اس پر عمل نہ کریں۔ دوسروں کو اس کا الزام دینے کا حق آپ کو نہیں کہ وہ بھی آپ کی تحقیق کو حرف آخر مانتے ہیں۔ ہم نہ صرف مفتی بہ وغیر مفتی بہ کی بخوبی تحقیق کرتے ہیں، بلکہ یقین کے درجے میں ان پر عمل کرتے ہیں۔ نیز صراحتاً آپ کا اقرار موجود ہے کہ ہمارے عام مسائل چار مذاہب میں موجود ہیں تو کیا یہ کہنا بجا نہیں کہ آپ کے عام مسائل بھی

اگر آپ ہم سے ”حدایہ“ وغیرہ کے ہر ہر مسئلے پر عمل کرانا چاہتے ہیں تو اولاً ”بخاری“ کی ہر ہر حدیث لے کر لیں۔ کتاب التفسیر میں ﴿فَانُوا حُرِّمَ اَنْیَ شَتَمَ﴾ [البقرة: ۲۳۲] کی تفسیر میں حضرت ابن عمر کی حدیث بول قائمہ، فجر کی سنتیں پڑھ کر سو جانا اور پھر اٹھ کر فرض پڑھنا۔ اور ایسی دیگر احادیث موجود ہیں ان پر عمل کریں۔ بخاری میں کتنی احادیث مرفوعہ اور اقوال صحابہ موجود ہیں لیکن ان پر آپ کا عمل نہیں اس لئے کہ آپ اقوال صحابہ کی ہی نہیں سمجھتے۔

الزام: کہتے ہیں کہ متاخرین کے بہت سے اقوال ایسے ہیں وہ فقہ حنفی کے مخالف ہیں، آپ کے ساتھ خود فقہ حنفی سے بے زار ہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگر متاخرین قواعد و ضوابط اور مقلدین کے فتاویٰ کی روشنی میں کوئی چیز جاری کریں تو اس سے کہاں لازم آتا ہے کہ وہ فقہ حنفی سے بیزار ہیں۔ اس طرح تو غیر مقلدین کئی احادیثوں پر عمل کرتے، لہذا کہا جائے گا کہ غیر مقلدین حدیث سے بیزار ہیں۔

جواب: دراصل بات یہ ہے کہ یہ اس قسم کے مسائل ہیں جن میں متاخرین نے اس بات کی تصریح کی کہ اس زمانے میں اس قول پر عمل ہوگا اور پہلے والے قول پر عمل نہیں کیا جائے گا یعنی تبدل زمان سے حکم بھی تبدل ہوگا۔ اور اس سے فقہ حنفی سے خروج لازم نہیں آتا، ایسے مسائل کی تعیین اہل فن اور ماہرین کریں گے۔

امام معصوم نہیں

کہتے ہیں کہ ”امام معصوم نہیں ان سے غلطی ہو سکتی ہے۔“ یہ بات درست ہے کہ امام معصوم نہیں اور ان سے غلطی ہو سکتی ہے لیکن آپ یہ کہتے ہیں کہ ”یہ مسئلہ غلط ہے“ اور ”ہو سکتا ہے“ میں بہت فرق ہے۔ صرف اس احتمال سے آپ امام صاحب کے سارے استنباطات کو غلط قرار دیتے ہیں۔ احتمال تو ہر مسئلے میں نکلتا ہے احتمال کی بنیاد پر حکم کرنا اور حقائق کو ٹھکرانا کسی صورت میں درست نہیں۔ احتمال تو (نعوذ باللہ) قرآن میں بھی ہو سکتا ہے تو کیا اس کی وجہ سے (معاذ اللہ ثم معاذ اللہ) آپ قرآن کو غلط قرار دیں گے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ قرآن کے بارے میں ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ۹]، موجود ہے تو اس پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے۔ ہے یہ بھی خود بنائی ہوئی ہو۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں محض احتمال کی وجہ سے کسی مسئلہ کو غلط نہیں قرار دیا جاسکتا۔

عقل کسی چیز کو نہیں چھوڑتی۔ ہر چیز کے اندر احتمال نکال لیتی ہے، عقل تو یہ بھی کہتی ہے کہ آدمی اپنے

۱۔ کسی اور سے پیدا ہوا ہو۔ قرآن کریم کی آیت ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ۱۷۶] سے ثابت ہے کہ اللہ بن سلام نے فرمایا: ٹھیک ہے قرآن کی آیت یہ کہتی ہے لیکن ہم کو اپنے بیٹوں کے بارے میں شک تھا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نبوت کے متعلق یقین ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے بیٹے ان بارے میں تو شک کیا جاسکتا ہے لیکن نبی کی نبوت کے بارے میں ہمیں کوئی شک نہیں۔ اس پر اللہ سے رونا لگے اور حضرت عبد اللہ بن سلام کا ماتھا چوم لیا (۱)۔

۴۱: ائمہ کرام نے خود اپنی تقلید سے منع کیا کہ ہماری تقلید نہ کرنا اور آپ زبردستی انہیں مقلدہ اور ایسے کو مقلدہ

جواب: ائمہ نے صرف ان مسائل میں تقلید سے منع کیا جو مسائل منصوصہ غیر متعارض فیہا ہیں۔ باقی مسائل میں تقلید سے منع نہیں کیا کیونکہ مسائل اجتہادیہ میں تقلید سے منع کرنا کاروبار زندگی کو بند کرنے کے لیے خطیب کے حوالے سے گزرا "لو منعنا التقليد في هذه المسائل الخ".

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں ”ائمہ نے ان لوگوں کو تقلید سے منع کیا جن میں اجتہاد کی صلاحیت نہ تھی۔ اِنما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد“ (۲)۔

حضرت ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”هو [المنع] محمول على من له قدرة على استنباط الأحكام
والنفس“ (۳)۔

”جو لوگ قرآن و سنت سے مسائل استنباط کرنے کی قدرت رکھتے ہیں انہیں تقلید سے
 ”ہے۔“

۱۔ گفتگو کے طریقے

میں نے بھی غیر مقلد سے واسطہ پڑے تو حدیث کی دو تین کتابیں رکھ لیں اور کہیں کہ نماز کے متعلق گفتگو کرتے ہیں پہلے تکبیر تحریمہ ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ فرض، واجب، سنت؟ پھر رفع الیدین عند التکبیر ثانی،

عربي: ١٣/٢٠، دار إحياء التراث العربي).

— حق: ۱/۴۴۴، قدیمی).

حري: ٦٦/١، مصطفى الباني الحلبي، مصر).

قیام قرآن وغیرہ ان میں سے ہر ایک کی شرعی حیثیت (فرض، واجب، سنت وغیرہ) متعین کروائیں۔

اگر وہ تسلیم کریں کہ ہمارے ہاں بھی ان اصطلاحات (فرض، واجب، سنت) کا اعتبار ہے تو ان سے کہیں ہر ایک رکن کا حکم شرعی متعین کریں اور اگر وہ ان اصطلاحات کو خود ساختہ منکھڑات اور بدعت قرار دیں تو رفع الیدین اور الکرکوع و بعد الکرکوع کو واجب یا مستحب کہنا بھی بدعت ہوگا جو کہ آپ کے علماء نے بھی کیا۔ رفع الیدین کو بدعت الزمان نے مستحب کہا۔ اسی طرح ثناء، تعویذ، تسبیح ہر ایک کو سزا پر دھا بائے گایا جبراً ہر ایک کا حکم صراحتاً دکھائیں۔

دوسرا طریقہ

کہتے ہیں کہ حدایہ، عالمگیری، شامی یہ سب مجبوراً غلط ہیں اور قرآن و سنت کے خلاف ہیں۔ آپ کہیں کہ میں حدایہ کا پہلا مسئلہ پڑھتا ہوں آپ بتائیں کہ ایک ہے یا غلط؟ اگر ٹھیک ہے تو سب کو مجبوراً غلط و درست نہیں۔ اگر غلط اور حدیث کے خلاف ہے تو آپ اس مسئلے کے متعلق ایسی حدیث دکھائیں جو صحیح بھی معارض بھی نہ ہو، علت و شذوذ سے پاک ہونے کے ساتھ ساتھ اس پر صراحتاً آپ کے دعویٰ پر دلالت بھی کرتی ہو۔

تیسرا طریقہ

مصنفات اور سنن میں متعارض روایتیں زیادہ ہوتی ہیں۔ پہلے باب میں ایک قسم کی احادیث اور میں اس کی معارض احادیث کو ذکر کرتے ہیں۔ لہذا آپ دفن معارض پر حدیث صحیح غیر متعارض، غیر معلل دعویٰ پر صراحتاً دلالت کرنے والی حدیث پیش کریں۔ اگر طریقیہ، مناویہ، مسند بخاری، مسند احمد، مسند ابی داؤد، صحابہ و اقوال محدثین کے بجائے صرف اور صرف حدیث کا پیش کرنا ہے۔ اس لئے کہ آپ کا دعویٰ ہے۔
 کے دو اصول: اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول۔

چوتھا طریقہ

ان سے کہیں کہ آپ نے جو دلیل پیش کی ہے اس دلیلیں سے آپ کا دعویٰ کس طرح ثابت ہوتا ہے؟
 عبارت النص یا اشارة النص، دلالة النص یا اقتضاء النص؟
 بالفاظ دیگر آپ کی پیش کردہ دلیل دعویٰ پر مطابق دلالت کرتی ہے یا تضمناً یا التزاماً؟ باقی ان سے
 (عبارة النص، اشارة النص وغیرہ) سے آپ انکار نہیں کر سکتے، کیوں کہ علامہ شوکانی نے ”ارشاد المحققین“

یہ

محدثین سند حدیث بیان کرتے وقت کہتے ہیں: حدثنا فلان مثلاً حدثنا الحمیدی، حمیدی محدث ہیں۔ حمیدی کی بات (حدثنا فلان) آپ کے نزدیک حجت ہے یا نہیں؟ اگر حجت نہیں تو آپ کو یہ دلیل کیوں آئے؟ اگر حجت ہے تو حمیدی اطیعوا اللہ میں داخل ہے یا اطیعوا الرسول میں؟ یہ تو آپ کو معلوم ہے۔ حمیدی سچا ہے تو حمیدی کو سچا (صادق) کہنے والا کون ہے؟ علامہ ذہبی، حافظ ابن حجر، ابن عدی وغیرہ۔ تو ان کو کیا دلیل ہے کہ یہ خود سچے ہیں اور ان کی بات معتبر ہے۔ اور ان کی بات بھی تو قرآن وحدیث نہیں جو آپ سے آتی ہے۔

حمیدی، علامہ ذہبی، حافظ ابن عدی وغیرہ کے سچا ہونے پر کون سی دلیل قطعی ہے، ان کے بارے میں آپ کو کثرت نے ان کو سچا قرار دیا ہے، لہذا یہ سچے ہیں، تو امام صاحب کے عادل وثقہ ومجتہد مصیب ہونے کو تسلیم کرتی ہے، ادھر آپ کیوں کتراتے ہیں۔

حدیث کی اقسام متواتر مشہور عزیز، غریب، تواتر الاسناد، تواتر لفظی ومعنوی، اسباب طعن وجرح، ضعیف کی معروف وغیرہ یہ اصطلاحات آپ کے نزدیک معتبر ہیں یا نہیں؟ اور یقیناً معتبر ہیں۔ تو کیا بات ہے کہ اصطلاحات تو معتبر اور فقہاء کی اصطلاحات غیر معتبر؟ محدثین کا معلل کہنا معتبر اور فقہاء کا معلل کہنا غیر معتبر؟ فقہاء ہم أعلم بمعانی الحدیث، آخر یہ ظلم کیوں؟

☆.....☆.....☆.....☆.....☆



مسئله رفع یدین



مسئلہ رفع یدین

مسئلہ رفع یدین

اس مسئلے میں غیر مقلدین مدعی اور ہم مدعی علیہ اور نافی ہیں، کیونکہ مدعی کی تعریف: ”من إذا ترك تركاً“۔
 ”اگر وہ اپنے دعویٰ ’رفع یدین عند الرکوع وعند رفع الرأس من الرکوع‘ سے
 منکر ہے تو ان سے مناظرہ نہیں کیا جائے گا۔

یہ محمد بن الدی یثبت امر از الداء کے پیش نظر بھی غیر مقلدین مدعی ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع
 یدین واجب تھا کہ اس میں اتفاق ہے لیکن غیر مقلدین اس پر ایک امر زائد (رفع یدین
 عند رفع الرأس من الرکوع) کو ثابت کرتے ہیں، لہذا وہ مدعی اور ہم مدعی علیہ ہیں۔

یہ غیر مقلدین مدعی ہیں، اس لئے وہ دعویٰ لکھیں گے، اگر وہ آپ سے کہیں کہ رفع یدین کے سلسلے میں
 یہ واجب نہیں تو ہرگز دعویٰ نہیں لکھتا، دعویٰ غیر مقلدین لکھیں گے اور ان کے دعویٰ کو دیکھ کر آپ جواب دعویٰ
 لکھیں گے کہ مناظرہ کہتے ہیں: ”موجه المتخاصمین فی النسبة بین الشیئین“۔ جواب دعویٰ لکھتے
 ہیں کہ فوراً فکر سے کام لینا ہوگا کیونکہ بعد میں ایک ایک لفظ کو دلیل سے ثابت کرنا ہوگا۔

قبول نہیں

یہ ہم مدعی لکھتے ہیں کہ ”رفع یدین نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے قبل الرکوع
 من الرکوع ثابت ہے“۔ لیکن آپ اس پر اکتفاء نہ کریں اور نہ ہی اس پر مناظرہ کریں، اس لئے کہ

ثبوت الشی اور وجوب الشی میں فرق ہے۔ ہر ثابت شدہ سنت یا واجب ہو یہ قاطع ہے۔ ثبوت بولہ قائماً ولم یسقط کو نہ سنۃ او واجباً۔ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا ثابت ہے لیکن کوئی اسے واجب یا سنت نہیں کہتا۔ غیر مقلدین۔ ساتھ مناظرہ ان احکام شرعیہ (فرض، واجب، سنت وغیرہ) میں ہے نفس ثبوت میں نہیں۔ لأن الثبوت لا یثبت کون الشی واجباً او سنۃ۔ اگر کوئی چیز ثابت ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ واجب یا سنت بھی ہو، لہذا آپ سے مطالبہ کریں کہ وہ دعویٰ میں رفع الیدین کا حکم شرعی متعین کریں۔

جواب دعویٰ

اگر غیر مقلدین لکھ کر دیں کہ رفع الیدین سنت یا واجب ہے تو آپ کو جواب دعویٰ لکھنا ہوگا اور نہ بارگاہ دعویٰ یہ ہوگا ”رفع الیدین غیر اوئی ہے“۔

تنبیہ: ہم عدم رفع الیدین کے قائل نہیں بلکہ ترک رفع الیدین کے قائل ہیں، اگر ہمارے اکابرین سے کسی نے اس کو عدم لکھا تو وہ عدم بمعنی عدم اصلی نہیں بلکہ عدم بمعنی ترک ہے۔

ترک رفع وعدم رفع میں فرق

ترک کہتے ہیں ایک چیز تسلسل سے چل رہی ہو پھر اسے موقوف کر دیا جائے اور عدم کا مطلب یہ ہے۔ سرے سے اس کا وجود ہی نہیں۔ عدم رفع الیدین کا مطلب یہ ہوگا کہ رفع الیدین نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہی نہیں۔ حالانکہ رفع الیدین نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تو اترا ثابت ہے، جیسا کہ علامہ بخاری نے ”معارف السنن“ میں لکھا ہے: ”إن الرفع متواتر إسناداً وعملًا، ولا یشتک فیہ“ (۱)۔ ”اس میں شک نہیں کہ رفع یدین سنداً و عملاً تواتر سے ثابت ہے۔“

اور ترک کہتے ہیں ایک چیز تسلسل سے چل رہی ہو پھر اسے موقوف کر دیا جائے، جیسا کہ قرآن مجید ہے: ﴿قَالُوا يَشْعِبُ أَصْلُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ [ہود: ۸۷]۔

”قوم شعیب نے کہا کہ اے شعیب! کیا تمہاری نماز تمہیں اس بات کا حکم دیتی ہے کہ

ہم اپنے آباء و اجداد کے جاری سلسلے کو موقوف کر دیں؟“

﴿وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ﴾ [ہود: ۵۳]۔ معنی یہ ہے کہ ہم اپنے معبودوں کو

تے ہیں اور ہمارا یہ سلسلہ چلتا رہے گا، اب یہ موقوف نہیں ہو سکتا۔ لہذا آپ کو ترک لکھنا ہوگا اور اس پر لغت سے چند حواشی لکھ کر تاحیوں سے۔

حواشی رفع و ترک رفع دونوں پر دال ہیں

ہم بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ رفع الیدین کے ثبوت پر احادیث موجود ہیں اور غیر مقلدین بھی (بادل) یہ کہتے ہیں کہ ترک رفع الیدین پر بھی احادیث موجود ہیں۔ ان کو ہمارے دعویٰ سے انکار نہیں اور نہ ہی ہم کے دعویٰ کے منکر ہیں۔ اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ رفع الیدین مقدم اور ترک رفع مؤخر ہے تو حنفیہ کا مدعا ثابت ہو جائے گا اور اگر وہ اس بات کو ثابت کر دیں کہ عدم رفع پہلے اور رفع الیدین بعد میں ہوا تو وہ غالب اور ہم مغلوب قرار دیئے گئے۔

عدم رفع کا دعویٰ درست نہیں

اگر آپ نے عدم رفع الیدین کا دعویٰ کیا تو وہ کہیں گے کہ ”عدم الیسی مقدم علی وجودہ“ شے پہلے عدم موقوف ہے پھر بعد میں وجود میں آتی ہے، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

”هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا“ [الدھر: ۱]، انسان پہلے نہیں وجود میں آیا، اسی طرح پہلے رفع الیدین نہیں تھا بعد میں ایک وجودی چیز بن گیا، لہذا رفع الیدین مؤخر اور تاحی اصل تاحی پر کیا جاتا ہے۔ لہذا عدم رفع الیدین کا دعویٰ ہرگز نہیں کرنا بلکہ ترک رفع الیدین کا دعویٰ کرنا ہے۔

حواشی بھی ترک رفع کے قائل ہیں

امام نسائی نے اس کو واضح طور پر لکھا ہے کہ پہلے ”رفع الیدین“ کا باب ذکر کیا اور بعد میں ”ترک رفع الیدین“ کا باب (باب ترك ذلك) قائم کیا (۱)۔ امام ابو داؤد کا انداز بھی اسی طرح ہے پہلے ”باب رفع الیدین“ (۲)۔ اور پھر باب من لم يذكر الرفع كذا کر کیا (۳)۔ اگرچہ لفظ ترک نہیں لیکن پھر بھی معلوم ہوا کہ رفع الیدین مقدم اور ترک رفع مؤخر سمجھتے ہیں۔

۱۔ نسائی، کتاب الصلوۃ: ۱/۱۵۸، قدیمی۔

۲۔ ہی داؤد، کتاب الصلوۃ: ۱/۱۱۱، امدادیہ۔

۳۔ ہی داؤد، کتاب الصلوۃ: ۱/۱۱۶، امدادیہ۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ ترک رفع الیدین کی احادیث میں کلام ہے۔ احادیث میں کلام کے متعلق بحث نہ
”نصدا آئے گی لیکن آپ محدثین کے انداز اور طریقے کو تو ملاحظہ فرمائیں، کس انداز میں؟“ تباط کیا ہے۔

”ترک“ کے عنوانات نسخ پر دال ہیں

علامہ نووی نے قاعدہ لکھا اور مصنفین کے صنیع کے بارے میں کہا کہ مصنفین جو ”ترک ذلک“ جیسے عنوانات
قائم کرتے ہیں یہ عنوانات نسخ پر دلالت کرتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ امام نسائی اور امام ابو داؤد و رفع الیدین کو منسوخ
سمجھتے ہیں۔

حکم رفع الیدین

ہم رفع الیدین قبل الركوع وبعد رفع الرأس من الركوع کو غیر اولی سمجھتے ہیں: ”قال أبو حنيفة وأصحابه
وجماعة من أهل الكوفة: لا يستحب فسي غير تكبيرة الإحرام، وهو أشهر الروايات عن مالك،
وأجمعوا على أنه لا يجب شيء من الرفع“ (۱)۔

”امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب، اہل کوفہ کی ایک بڑی جماعت کا مذہب یہ ہے کہ
رفع یدین سوائے تکبیر تحریمہ کے مستحب نہیں، امام مالک کی مشہور روایت بھی یہی ہے اور اس پر
اجماع ہے کہ رفع یدین واجب نہیں۔“

جب رفع الیدین عند تکبیر تحریمہ مستحب ہے تو پھر بعد والوں کو سنت یا واجب کیسے مانیں؟ اگر آپ رفع یدین کو
صرف اولی قرار دیں تو پھر اولیٰ و غیر اولیٰ پر مناظرہ نہیں ہونا چاہیے کہ مسلمان کی شان کے خلاف ہے کہ وہ اولویت دینے
اولویت میں مناظرہ کرے۔

اگر آپ اسے سنت مؤکدہ سمجھتے ہیں تو سنت مؤکدہ کی تعریف آپ کے ہاں ”ما واطب علیہ النبی صلی
اللہ علیہ وسلم“ جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو“ سے کی جاتی ہے جب کہ ہم اس کی
تعریف ”ما واطب علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أو الخلفاء الراشدون“ جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم یا خلفاء راشدین نے مواظبت کی ہو“ سے کرتے ہیں۔ تو آپ کو رفع یدین پر مواظبت نبوی دکھانی ہوگی۔

اگر اسے واجب قرار دیں تو ان کے ہاں واجب اور فرض میں فرق نہیں گویا کہ یہ فرض ہے، پھر ان سے پوچھو

ہے گا کہ ترک رفع الیدین کی صورت میں نماز ناقص ہوگی یا کامل؟ اگر کامل ہے تو یہ کیسا واجب ہے جسے ہر رکعت میں دو مرتبہ ترک کیا جائے پھر بھی نماز کامل۔ اگر نماز ناقص ہے تو اس کے جبرے کی کیا صورت ہے؟ سجدہ سہواً لازم ہے یا نہیں؟

رفع و ترک رفع اختلاف مباح ہے

رفع الیدین میں غیر مقلدین کا مذہب سب سے ترالا ہے، کیوں کہ ائمہ و محققین بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ اختلاف (رفع و ترک رفع) اختلاف مباح ہے۔ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وهذا من الاختلاف المباح الذي لا يعتف فيه من فعله ولا من تركه، وهذا كرفع الیدین فی الصلوة و تركه" (۱)۔

"یہ ایسا مباح اختلاف ہے جس میں کرنے یا چھوڑنے والے پر سختی نہیں کی جاسکتی، یہ

اس طرح ہے جیسے نماز میں رفع یدین کا اختلاف ہے (کہ یہ بھی اختلاف مباح ہے)۔"

علامہ ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فلما صح أنه عليه السلام كان يرفع في كل خفض ورفع بعد تكبيرة الإحرام، ولا يرفع، كان كل ذلك مباحاً لا فرضاً، وكان لنا أن نصلی كذلك، فإن رفعنا صلينا كما كان صلي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وإن لم نرفع فقد صلينا كما كان عليه الصلاة والسلام يصلی" (۲)۔

"تکبیر تحریمہ کے بعد ہر تکبیر میں رفع یدین و ترک رفع یدین دونوں نبی اکرم صلی اللہ

تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہیں تو ان کی حیثیت مباح کی ہے فرض کی نہیں، اگر ہم رفع یدین کریں

تب بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کی طرح نماز پڑھی، اگر

رفع یدین نہ کریں تب بھی ہماری یہ بات درست ہوگی کہ ہم نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی

نماز کی طرح نماز پڑھی۔"

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن الرفع المتنازع فيه ليس من نواقض الصلوة، بل يجوز أن

يسرى بلا رفع، وإذا رفع كان أفضل وأحسن"۔

”رفع یدین کرنے نہ کرنے کا نماز کے بطلان سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ بغیر رفع یدین کے بھی نماز جائز ہے، البتہ اگر رفع یدین کرے تو یہ بہتر و پسندیدہ عمل ہے“ (۱)۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: ”إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتِمَ بِهِمْ وَلَا يَرْفَعُ يَدَيْهِ أُولَمْ يَرْفَعُ يَدَيْهِ لَا يَقْدَحُ ذَلِكَ فِي صَلَاتِهِمْ وَلَا يَبْطِلُهَا، لَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَلَا الشَّافِعِ وَلَا مَالِكٍ وَلَا أَحْمَدَ، وَلَوْ رَفَعَ الْإِمَامُ دُونَ الْمُأْمُومِ أَوْ الْمُأْمُومُ دُونَ الْإِمَامِ لَمْ يَقْدَحْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِهِمْ وَلَا وَاحِدٍ مِنْهُمْ، وَلَوْ رَفَعَ الرَّجُلُ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ دُونَ بَعْضٍ لَمْ يَقْدَحْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِهِ" (۲)۔

”نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: ”امام اس لئے ہوتا ہے کہ اس کی متابعت کی جائے، امام خواہ رفع یدین کرے یا نہ کرے اس سے مقتدیوں کی نماز نہ باطل ہوگی اور نہ ہی اس پر کچھ اثر پڑے گا، ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے، اگر امام رفع یدین کرے مقتدی نہ کریں یا مقتدی رفع یدین کریں امام نہ کرے تو اس سے بھی کسی کی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اسی طرح اگر کوئی شخص کبھی رفع یدین کرے کبھی نہ کرے تو اس سے نماز پر کچھ اثر نہیں ہوگا“۔

علامہ ابن حزم، علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم بھی رفع یدین کو مباح قرار دے رہے ہیں۔ لہذا غیر متفقہ کا اسے واجب یا سنت قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں: ”وهو [أى رفع اليدين] من الهيئات فعلة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مرة وتتركه مرة، والكل سنة [أى ثابت بالسنة] وأخذ بكل واحد جماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهذا أحد المواضع التي اختلف فيه الفريقان أهل المدينة والكرامة ولكل واحد أصل أصيل، والحق عندي في مثل ذلك أن الكل سنة، ونظيره الترتب بركة واحدة بثلاث، والذي يرفع أحب إلى ممن لا يرفع؛ فإن أحاديث الرفع أكثر وأثبت، غير أنه لا يرفع لإنسان في مثل هذه الصورة أن يشير على نفسه فتنة عوام بلده“ (۳)۔

(۱) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۲/۱۵۰، مکتبۃ العبیکان)۔

(۲) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۲/۱۵۳، مکتبۃ العبیکان)۔

(۳) (حجۃ اللہ البالغۃ، رفع یدین عند الركوع: ۲/۲۴، فدیمی)۔

”رفع یدین کا تعلق ان ہیئتوں سے ہے جنہیں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ہے، دونوں ہی سنت ہیں، صحابہ، تابعین اور بعد والوں نے دونوں میں سے کسی ایک کو لیا ہے۔ یہ بھی ان مواضع میں سے ہے جس میں اہل مدینہ و اہل کوفہ کا اختلاف ہے اور دونوں کے پاس باقاعدہ اصل موجود ہے، ایسے امور میں میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ سب سنت ہیں، اس کی نظیر وتر ہے، ایک رکعت، تین رکعت وغیرہ سب ثابت ہیں۔ اور جو رفع یدین کرتا ہے وہ مجھے اس سے زیادہ پسند ہے جو رفع یدین نہیں کرتا کیونکہ رفع یدین کی احادیث اکثر اثبت ہیں، بہت ایسے امور میں چاہیے کہ انسان کوئی ایسا قدم ہرگز نہ اٹھائے جس سے فتنے اور اختلاف کا مادہ کھلے۔ (یعنی جو جس طرح کر رہا ہے اسے کرنے دے اور کوئی نیا قدم اٹھا کر باقیوں کو تشویش میں نہ مبتلا کرے)۔“

بہارت کا حاصل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے دونوں قسم کے فعل (رفع و ترک رفع) ثابت ہیں، صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت نے عمل کیا ہے اور ہر ایک کے پاس دلیل موجود ہے۔ پھر شاہ نے رائے پیش کرتے ہیں کہ میرے نزدیک رفع یدین کرنے والا زیادہ پسندیدہ ہے، اس لئے کہ رفع کی احادیث اور اثبت ہیں یعنی لفظاً و اسناداً۔ جب کہ ہمارے نزدیک ترک رفع کرنے والا زیادہ پسندیدہ ہے کہ اس سے ثابت ہے۔

تو بعد الفقہاء میں قاعدہ ہے کہ کیفیت دلیل کو دیکھا جاتا ہے کہ کس کی دلیل مضبوط ہے۔ کثرت دلائل کا اعتبار نہ کرنا صحیح لایکون بکثرة العدد۔ ﴿فقلیلاً ما یؤمنون﴾، ﴿و ما یؤمن باللہ الا وہم﴾ [یوسف: ۱۰۶]۔ کثرت محض بے سود ہے، اصل مدار قوت ہے۔ اگرچہ رفع یدین کی احادیث کثرت میں ہیں لیکن یہ ثبوت سنداً اور لفظاً ہے اور ترک رفع تو اثر عملی کے طور پر ثابت ہے اور تو اثر عملی تو اثر قوی سے قوی ہوتا ہے۔ مذکورہ عبارت پیش کرنے کا مقصد غیر مقلدین کے وجوب رفع کی نفی ہے۔

تو اثر عملی سے ثابت ہے

امام نور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”و کذلک ثبت الترتیب عندنا عن عمرو و علی و ابن مسعود و ابن عمر و البراء بن عازب و کعب بن عجرۃ عملاً أو تصدیقاً منہ، و آخرین ممن لم

بذكر أسمائهم ومن لم يعينوا، ومن التابعين عن جل أصحاب علي وابن مسعود وحسن
شكوفه. وكثير من أهل المدينة في عهد مالك أو أكثرهم، بل يكاد يكون عمل أهل المدينة
كما ينبغي المالكية، واعترف به ابن القيم وإن لم يجعله حجة، وكذا في سائر البلاد
يسموا كما يقع كثيراً في التعامل والتوارث أن لا يأتي فيه إسناد؛ لكونه غير عزيز عند الناس
ولكونه أمراً لا يعتنى به حينئذ أو يعوز الإسناد فيه، ثم يأتي الخلف ويتطلبون الإسناد، وإن
أنكروا التواتر العملي وكثيراً ما يقتحمه ابن حزم في "محلّاه" كأنه لم تقع عنده في الدنيا
يكن هناك إسناد، وهذا قطعي البطلان أو بديهي، كأنه لا يوجد في الدنيا المحكي عنه
الحكاية فيذكر كثيراً من الإجماعات المنقولة بالآحاد، ويخرب أكثر مما يعمر، وهو ضار
وهذا القرآن العظيم كيف تواتر على وجه البسيطة عند المسلمين تواتر طبقة بحيث لا
منهم لا يعلم أن كتاباً سماوياً نزل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأنه بأيدينا، ومع
تواتر إسناد كل آية منه لأعوزنا ذلك الأمر وعمزنا" (۱).

"ترك رفع حضرت عمر، حضرت علي، ابن مسعود، ابو هريرة، ابن عمر، براء بن عازب
اور کعب بن عجرہ سے عملاً یا تصدیقاً ثابت ہے، ان کے علاوہ دیگر حضرات بھی ہیں جن کے
سامنے نہیں آئے، اسی طرح بعض کی تعیین بھی نہ ہو سکی۔ تابعین میں سے حضرت علی وابن مسعود
کے ممتاز شاگرد، اہل کوفہ سب کے سب اور امام مالک کے عہد میں اکثر اہل مدینہ یا قریب قریب
سب کا عمل ترک رفع تھا جیسا کہ مالکیہ نقل کرتے ہیں اور علامہ ابن قیم بھی اس کے معترف
یہ اور بات ہے کہ اسے حجت نہیں سمجھتے۔ اسی طرح تمام شہروں میں تاریکین رفع یدین کے
ضبط نہ کئے جاسکے، تو اتر تعامل و توارث میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ سند وغیرہ نہیں ہوتی کیونکہ محتسب
کے ہاں تو اتر تعامل نادر نہ تھا اور نہ ہی اس کا اتنا اہتمام کیا گیا، بعد میں آنے والے حضرات
سند کا مطالبہ شروع کیا اور سند نہ ملنے پر تو اتر عملی کا انکار کیا۔ ابن حزم "محلی" میں یہی کام کرتے
ہیں گویا کہ ان کے ہاں دنیا میں کوئی بھی واقعہ بغیر سند کے نہیں اور اس بات کا بطلان قطعی ہے۔

ہے گویا کہ دنیا میں حکایت کے بغیر ٹکئی عند کا وجود نہیں یہی وجہ ہے کہ وہ ایسے مسائل اجماعیہ کا
 ذکر کرتے ہیں جو خبر واحد سے منقول ہوں، اس میں تعمیر سے زیادہ تخریب ہے اور اس کا ضرر بھی
 اتنا ہے۔ کیا آپ قرآن مقدس کو نہیں دیکھتے پوری روئے زمین پر مسلمانوں میں طبقہ بعد طبقہ
 میں جوہ چلا آ رہا ہے اور کوئی بھی مسلم اس سے منکر نہیں کہ یہ وہ آسمانی کتاب ہے جو نبی اکرم صلی
 اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اور اب ہمارے ہاتھ میں ہے لیکن اس کے باوجود اگر ہم ہر آیت
 کے سند کے درپے ہوں تو ہم تھک بار کر عجز آ جائیں گے۔

مسئل مبارک یہ ہے کہ تو اتر اسناد وہاں مفید ہے جہاں تو اتر عملی نہ ہو، جہاں تو اتر عملی نقل در نقل چلا آ رہا ہو تو
 یہ سند ہو لیکن پھر بھی وہ تو اتر الاسناد سے قوی ہے۔

یہ امر جگہ فرماتے ہیں: "إن الترتك متواتر عملاً كما أن الرفع متواتر، وتوارث العمل بكنى من
 من لذن عصر النبوة إلى عهدنا هذا من غير تكبير. والتعامل المتوارث أقوى حجة في
 التوثيق عنعنات الإسناد مع وجود التواتر فقد استضاء بالمصباح عند منتصف النهار، من
 على التعامل المتواتر أو جعلها ناسخة له فقد قلب الموضوع، وجعل القطعي ظنيًا" (۱)۔

”رفع یدین کی طرح ترک رفع یدین بھی تو اتر عملی سے ثابت ہے، عہد نبوی سے آج
 تک قطع و ترک دونوں پر بلا تکثیر عمل جاری ہے۔ اور تعامل متواتر سب سے قوی دلیل ہے۔ جو
 تو اتر عملی کے باوجود سند کے عنعنے وغیرہ کے درپے ہوتے ہیں ان کی مثال چمکتے سورج کو
 دیکھ کر کھانے کے مترادف ہے، اسی طرح جو لوگ اخبار آحاد کو تو اتر عملی پر ترجیح دیتے ہیں یا اخبار
 کو ترجیح دیتے ہیں وہ معاملے کو النا اور قطعی کو ظنی بناتے ہیں۔“

یہ یدین تو اتر الاسناد اور تو اتر لفظی کے طور پر ثابت ہے اور ترک رفع یدین تو اتر عملی سے ثابت ہے۔ امام
 تعامل اہل مدینہ کو بڑی ترجیح حاصل ہے لیکن انہوں نے کسی کا عمل رفع یدین نقل نہیں کیا۔ قال مالك:
 رفع یدین فی شیء من تكبير الصلوة لافي خفض ولا في رفع إلا في افتتاح الصلوة (۲)۔

(۱) کتاب الصلوة، باب رفع یدین عند الركوع: ۲/ ۹۶۶، سعید۔

(۲) تکریر، رفع یدین فی الركوع والإحرام: ۱/ ۶۸۱، دار صادر۔

”امام مالک فرماتے ہیں میرے علم میں رفع یدین صرف اور صرف تکبیر تحریر کے وقت

ہوگا، اس کے علاوہ کسی تکبیر میں یا براٹھنے بیٹھنے میں رفع یدین نہیں۔“

امام مالک کی طرف ایک قول رفع یدین کا بھی منسوب ہے، علامہ ابن قاسم اس کی وضاحت فرماتے

”كان رفع اليدين عند مالك ضعيفاً إلا في تكبيرة الإحرام“ (۱)۔ ”امام مالک کے ہاں سوائے تحریر کے رفع یدین کرنا ضعیف ہے۔“

اسی طرح کوفہ میں بھی ایک بڑی جماعت اس پر عمل نہیں کرتی، اس سے ثابت ہوا کہ ترک رفع یدین

سے ثابت ہے۔ ”معارف السنن“ میں کئی جگہ اسے ذکر کیا گیا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترک رفع یدین

ثابت ہے تو ہم آپ کو ترک رفع کی احادیث پر کلام کی اجازت نہیں دیں گے۔ اس لئے کہ تواتر عملی تواتر

قوی ہوتا ہے اور تواتر عملی میں سند پر بحث نہیں کی جاتی کہ اس حدیث کی سند کیا ہے؟ ”امعان النظر“

”والتواتر لا يبحث عن رجاله أى: لا يلزم فيه البحث عن رجاله بل يجب العلم به من غير بحث

حال تحققه من غير بحث“ (۲)۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ سند و تعامل پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”ولا يرفعون إلى

رأساء، فهذا صنيعهم وإن أذى إلى إيفاء الواقع والحقيقة، والذي وقف الأمر على الإسناد يصح

وإنما حدث الإسناد كماً في مقدمة ”مسلم“ لئلا يدخل في الدين ما هو خارج منه وماليس

مهماً، لكن قد أذى إلى إخراج ما هو داخل وكان متواتراً فصار آحاداً كالإجماع المنقذ

..... والذي يدور بالبال، وقد يقبله من له بال أن الترك قد كان كثيراً في نفسه، وقد

كالأمر العدمي، فلما ظهرت أحاديث الرفع اعتنوا بها وجعلوه سنة قد ترك أبو أمية، وكنس

في الوجودي والعدمي، ثم جاء آخرون فشدوا، وجعلوه فاصلاً بين أهل السنة وغيرهم“ (۳)

”تعامل امت اگرچہ حقیقت تک پہنچائے لیکن محدثین تعامل کو اہمیت نہیں دیتے صرف

(۱) (ایضاً)۔

(۲) (امعان النظر: ۲۳-۲۴)۔

(۳) (معارف السنن، کتاب الصلوة، باب رفع اليدين: ۲/۲۶۲، سعید)۔

سند کو ہی مدار سمجھتے ہیں اور جو حضرات صرف سند کو مدار بناتے ہیں وہ ایسا ہی کرتے ہیں حالانکہ سند کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ ایسی چیزیں دین میں داخل نہ ہو جائیں جن کا تعلق دین سے نہیں جیسا کہ مقدمہ ”مسلم“ میں تصریح ہے جب کہ تعامل کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے بعض ایسی چیزوں کو دین سے خارج کیا جاتا ہے جو دین میں داخل ہوں، تعامل کو نظر انداز کرنے کا ہی نتیجہ ہے کہ متواتر کو آحاد بنایا جاتا ہے یہ ایسا ہے کہ اجماع خبر واحد سے منقول ہو..... جس بات سے وہ بن مطمئن ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ترک رفع کی اسانید اگرچہ کم ہیں لیکن حقیقت میں ترک رفع ہی زیادہ تھا، امور عدمیہ میں ایسا ہی ہوتا ہے، جب رفع کی احادیث سامنے آئیں تو لوگوں نے انہیں لے لیا اور رفع یدین کو ایسی سنت سمجھا جو چھوڑ دی یا منادی گئی تھی۔ امور وجودیہ و عدمیہ میں ایسا ہی ہوتا ہے، اس کے بعد آنے والوں نے سختی کا مظاہرہ کیا اور رفع یدین کو اہل سنت وغیرہ کے درمیان ”مسل بنایا“۔



حنفیہ کے دلائل

پہلی دلیل

”أخبرنا قتيبة، قال حدثنا الثيث، عن ابن عجلان، عن علي -وهو ابن يحيى- عن عبد الله بن عبد الرحمن بن عوف، عن بدر بن أبي عوف، عن رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فرج فرج، فلما فرغ، أقبل فسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ارجع فإني لم تصل، ثم أقبل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ارجع فإني لم تصل مرتين أو ثلاثاً، فقال له الرجل: والدي أكرمك يا رسول الله! لقد جهدت، ومكثت إذا قمست تريد الصلوة، فتوضأ فأحسن وضوءك، ثم استقبل القبلة، فكبر، ثم اقرأ، ثم اركع، ثم اركعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن قاعداً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع، ثم افعل كذلك حتى تفرغ من صلاتك“ (۱)۔

”بدری صحابی راوی ہیں کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہو کر نماز پڑھنے لگا، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسے کن اکیوں سے دیکھنے لگے ہمیں احساس نہ ہوا، جب نماز سے فارغ ہو کر وہ شخص خدمت اقدس میں حاضر ہوا تو اور سلام عرض کیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جاؤ پھر نماز پڑھو تمہاری نماز نہیں ہوئی، اس نے دوبارہ نماز پڑھی اور نماز کے بعد خدمت اقدس میں حاضری دی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پھر فرمایا: جاؤ نماز پڑھو تمہاری نماز نہیں ہوئی۔ تین مرتبہ ایسے ہو تو اس شخص نے کہا: قسم اس ذات کی جس نے آپ کو عزت بخشی، اے اللہ کے رسول! مجھے صحیح طریقہ پر نماز پڑھنا سکھلا دیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جب نماز ارادہ کرو تو پہلے اچھی طرح وضو کرو، پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر تحریر کہو اور قرأت کرو، اس کے بعد اچھی

(۱) (سنن النسائي، كتاب المسهو، باب أقل ما تجزئ به الصلوة: ۱/۱۹۳-۱۹۴، فديسي)۔

طرح اطمینان سے رکوع کرو، پھر اچھی طرح اعتدال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ، پھر اچھی طرح اطمینان سے سجدہ کرو، اس کے بعد اچھی طرح اطمینان سے بیٹھ جاؤ، پھر اچھی طرح اطمینان سے سجدہ کرو، پھر دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہو جاؤ اور ہر رکعت میں یہی ترتیب اپناؤ۔

اس میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت غلام بن رافع کو نماز کا طریقہ، ارکان واجبات بتلائے ہیں۔ یہ نیکو کار نہیں کیا۔ اگر رافع یدین واجب ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسے بھی بیان فرماتے لیکن اس کا اس بات کی دلیل ہے کہ رافع یدین واجب نہیں۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقد تقرر بأن حدیث المسیح هو المرجع فی معرفة واجبات“ (۱)

”واجبات نماز کے سلسلے میں حدیث مسیح کا متعین ہونا ثابت شدہ امر ہے، یعنی جو اس حدیث میں ہے وہی واجب ہے۔“

”قد تقرر من الفقهاء الاستدلال بهذا الحديث على وجوب ما ذكر فيه، وعدم وجوب ما لم يذكر فيه“ (۲)

”فتنبأ، کے نزدیک یہ ثابت شدہ امر ہے کہ جو یہ چیزیں حدیث میں ہے وہ واجب ہے اور جسے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نہیں بیان فرمایا وہ واجب نہیں۔“

علامہ امیر بیانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وأما الاستدلال بأن كل ما لم يذكر فيه لا يجب؛ فلأن المسلم تعلم تعليم الواجبات في الصلوة، فلو ترك ذكر بعض ما يجب، لكان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو لا يجوز بالإجماع“ (۳)

”اس حدیث میں جس چیز کا ذکر نہیں وہ واجب بھی نہیں، یہ استدلال اس لئے کرتے ہیں کہ یہ مقام نماز کے واجبات کی تعلیم کا مقام ہے، اگر بعض واجبات کو چھوڑا جاتا تو اس میں

۱۔ روضہ، أبواب صفة الصلوة، باب افتراض افتتاحها بالتكبير: ۱۸۵/۲، عباس أحمد الباز.

۲۔ روضہ، باب السجدة الثانية ولزوم الطمأنينة في الركوع: ۲۹۷/۲، عباس أحمد الباز.

۳۔ السلام، باب صفة الصلوة: ۲۷۱/۱، دار الحديث القاهرة.

باوجود حاجت کے بیان کو مؤخر کرنا لازم آتا ہے، جو کہ بالا جہان جائز نہیں۔

اس عبارت سے غیر مقلدین کی اس بات کا جواب بھی ہو گیا کہ رفع یدین اگرچہ واجب ہے، لیکن اسے

کیا گیا۔

البتہ ایک اور اشکال ہے کہ عدم ذکر الشیء لا يستلزم عدمہ۔ کسی چیز کا ذکر نہ کرنا اس کے نہ ہونے

دلائل نہیں کرتے۔ مثلاً: دورہ حدیث کے طلباء غلامان ہیں، ایک دو کا نام نہ لیا تو ان کا ذکر نہ کرنا اس پر دال نہیں

وہ موجود نہیں، اسی طرح رفع یدین کا ذکر نہ کرنا اس کے نہ ہونے کو مستلزم نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قواعد و اصول جب ہم پیش کرتے ہیں تو آپ انہیں تسلیم نہیں کرتے کہ یہ قرآن و حدیث

سے لہذا آپ کو بھی چاہیے کہ کوئی ایسی حدیث ذکر کریں جس میں موجود ہو کہ عدم ذکر الشیء لا يستلزم ذکرہ۔

۲..... یہ مقام مقام تعلیم و اجابات صلوٰۃ ہے، اور مقام تعلیم و اجابات صلاۃ میں واجب کو ذکر نہ کرنا واجب

ہونے کی دلیل ہے، جس طرح مقام بیان میں کسی چیز کا ذکر نہ کرنا اس کے عدم کی دلیل ہوا کرتی ہے۔ اس کی دلیلیات

بخاری کے صنیع سے بھی ہوتی ہے۔

امام بخاری بسا اوقات عدم ذکر الشیء فی مقام بیان سے اس شیء کے عدم پر استدلال کرتے ہیں

بیان کرتے ہیں کہ مقام پر بیان نہ کرنا نہ ہونے کی دلیل ہے۔ مثلاً: تحویل رداء کے متعلق فرمایا: "لین السبی صریحاً"

تعذلی علیہ وسلم لم یحوں رداً فی صلوۃ الاستسقاء۔ "ی صریحاً تعذلی علیہ وسلم نے صلاۃ الاستسقاء میں

چادر کو نہیں پٹا۔ تحویل ردا کی نفی کی اور دلیل دی "لم یذکر أنه حل و لا مستحب القیلة"۔ تحویل رداء

نہیں اس عدم ذکر کو عدم تحویل رداء پر دلیل بنایا ہے (۱)۔

اسی طرح ہم اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ مقام مقام تعلیم و اجابات صلوٰۃ ہے اور مقام

واجبات صلوٰۃ میں ذکر نہ کرنا عدم وجوب کی دلیل ہے۔ لہذا "واجباً لبینہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم"

لیکن التالی باطل، فالمقدم مثله فی البطلان۔

دوسری دلیل

"حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی، قال حدثنا زہیر، قال حدثنا الأعمش، عن عبد اللہ بن

”الرأس من الركوع، والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد.“

تیسری دلیل

أخبرنا سويد بن نصر، حدثنا عبد الله بن مبارك، عن سفيان، عن عاصم بن كليب
عبد الرحمن بن الأسود، عن علقمة، عن عبد الله قال: ألا أخبركم بصلوة رسول الله صلى
الله عليه وسلم، قال: فقام، فرفع يديه أول مرة، ثم لم يعد“ (۱).

”حضرت علقمة راوی ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا کیا میں تمہیں نبی اکرم
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کے بارے میں بتاؤں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کس طرح نماز
پڑھتے تھے، پھر حضرت عبد اللہ بن مسعود کھڑے ہو کر نبوی نماز کی تعلیم دینے لگے، صرف پہلی
مرتبہ بوقت تکبیر تحریمہ ہاتھ اٹھائے، اس کے بعد رفع یدین نہیں کیا۔“

غیر مقتدین حتی الامکان اس روایت کو ماقط الاعتبار قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں، کیونکہ صحاح
خلاف ہے ”ابوداؤد“ میں روایت کے الفاظ ملاحظہ فرمائیں: ”ألا أصلي بكم صلوة رسول الله“
مطلق ہے اور اس کی اضافت رسول کی طرف ہے، اسے اضافت نوعیہ کہا جاتا ہے، معنی یہ ہوگا کیا میں تمہیں
پڑھاؤں جو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کی طرح ہو۔

سند کے رواۃ

”سويد بن نصر: ثقة“ (۲).

”عبد الله بن مبارك: ثقة، تبت، فقيه، عالم، جواد مجاهد، جمعت فيه خصال الخير إمام“

”سفيان ثوري: ثقة، حافظ فقيه، عابد حجة إمام“ (۴).

(۱) (نسائی، کتاب الصلوة، باب ترك ذلك: ۱/ ۱۵۸، وأبو داؤد، کتاب الصلوة، باب من لم يركع

الركوع: ۱/ ۱۱۶، إمامیة).

(۲) (التقریب: ۲/ ۹۶، مؤسسة الرسالة).

(۳) (التقریب: ۲/ ۲۶۰، مؤسسة الرسالة).

(۴) (التقریب: ۲/ ۵۰، مؤسسة الرسالة).

”عاصم بن کلیب: قال ابن معین ثقة، وقال أبو حاتم: صالح ... وقانی أحمد بن صالح

... بعد من وجوه الكوفيين الثقات، وقال ابن سعد: ثقة يحتج به، وليس بكثير الحديث“ (۱)۔

”عبدالرحمن بن الأسود: ثقة“ (۲)۔

”عقمة: ثقة ثبت عالم“ (۳)۔

عبدالله بن مسعود: صحابی لا یשל عن مثله؛ لأن الصحابة كنهم عدول۔

حضرت عبداللہ بن مسعود ابن عمر میں ابن مسعود کا قول معتبر ہے

”حضرت عبداللہ بن مسعود کے بارے میں حاکم فرماتے ہیں: ”إذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر

... مسعود أولى أن يُتبع“ (۴)۔

”اگر کسی مسئلے میں ابن مسعود و ابن عمر دونوں کا قول موجود ہو اور ان میں اختلاف ہو تو

ایسی صورت میں ابن مسعود اس بات کے زیادہ لائق ہیں کہ ان کی پیروی کی جائے۔“

رفع امیدین کی روایات ابن عمر سے منقول ہیں اسی طرح ترک رفع کی روایات بھی ان سے مروی ہیں،

لیکن ان سے ترک کی روایات منقول نہ بھی ہوتیں تب بھی ان کا اختلاف حضرت عبداللہ بن مسعود سے ہے، اور

حکایت سے اس اختلاف میں جانب رائج کی تعین ہوگئی، لہذا حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کو ترجیح دیتے

ہے۔ ترک رفع کی روایات کو رائج قرار دیا جائے گا۔

امام ترمذی مذکورہ حدیث کے متعلق فرماتے ہیں: ”حدیث ابن مسعود حدیث حسن“ (۵)۔

امام ابن حزم ”المحلی“ میں فرماتے ہیں: ”إن هذا الخبر صحيح“۔ یہ حدیث صحیح ہے“ (۶)۔

۱۔ سید التہذیب: ۵/۵۶، دائرة المعارف النظامية، حیدر آباد، دکن)۔

۲۔ الحدیث: ۲/۳۰۶، مؤسسة الرسالة)۔

۳۔ الحدیث: ۳/۳۴۱، مؤسسة الرسالة)۔

۴۔ معارف السنن، کتاب الصلوۃ، باب رفع الیدین عند الركوع: ۵/۵۰۱، سعید)۔

۵۔ معارف الترمذی، باب رفع الیدین عند الركوع: ۶/۵۹، سعید)۔

۶۔ سعید، کتاب الصلوۃ، حکم رفع الیدین: ۳/۴، دارالکتب العلمیة)۔

”مشکوٰۃ“ کی عبارت سے اعتراض

صاحب مشکوٰۃ نے ”مشکوٰۃ“ میں بحوالہ ”ابوداؤد“ اس حدیث کو نقل کیا اس کے بعد فرمایا: فقال ”ابوداؤد
لیس هو بصحيح على هذا المعنى“ (۱)۔ کہ یہ حدیث اس معنی پر درست نہیں۔

اس عبارت کے متعلق محققین فرماتے ہیں کہ ”ابوداؤد“ کے صحیح نسخوں میں یہ عبارت موجود نہیں۔ علامہ شمس
الہق عظیم آبادی کہتے ہیں کہ میرے پاس ”ابوداؤد“ کے دو پرانے نسخے موجود ہیں، ان میں یہ عبارت مذکور ہے (۲)۔
لیکن جب عام و متداول نسخوں میں یہ عبارت موجود نہیں تو شخصی اور نادر نسخوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مذکورہ حدیث مرفوع ہے

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ ”الا اصلی حکم“ قول صحابی و نقل صحابی کا بیان ہے۔ لہذا
یہ حدیث موقوف ہے۔

جواب: سہم قلمدہ ہے کہ: ”قول الصحابي وقوله: فبدأنا به يدرسه بالقياس، حكمه حكم
الرفع“۔ ”جو چیزیں عقل کے بس میں نہ ہوں ان میں صحابی کے قول کا درجہ حدیث مرفوع کا ہے۔“ اور نماز بھی غیر
مدرک بالقیاس ہے۔

۲- حدیث میں منقول مطلق نوعی کا بیان ہے کہ اپنی نماز کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز سے تعبیر
دی ”صلاة رسول الله“ لہذا یہ مرفوع صریحی کے حکم میں ہے۔ اگر یہ الفاظ نہ ہوتے تب بھی رفع ثابت ہو جاتا۔
الفاظ کے ساتھ تورفع صراحۃً ثابت ہوگا۔

چوتھی دلیل حدیث براء بن عازب

”حدثنا محمد بن الصبح - البراء بن عازب، عن يزيد بن أبي زياد، عن عبد الرحمن بن
سلي، عن البراء بن عازب أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يده
إلى قريب من أذنيه، ثم لا يعود“۔ [أى إلى رفع اليدين] (۳)۔

(۱) (مشکوٰۃ المصابيح، کتاب الصلوٰۃ، باب صفة الصلوة، الفصل الثالث: ۱/۷۷، فدیسی)۔

(۲) (موسم المبعود، کتاب الصلوة، باب من لم يذكر الرفع عند التكبیر: ۲/۳۴، دار الفکر)۔

(۳) (سبب أبي داؤد، کتاب الصلوة، باب من لم يذكر الرفع عند التكبیر: ۱۱۶، إمدادیه)۔

”حضرت براء بن عازب روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب

نماز کا آغاز کرتے تو کانوں تک ہاتھ اٹھاتے، اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے تھے۔“

”حدثنا الحسين بن عبد الرحمن، أنا وكيع، عن ابن أبي ليلى، عن عيسى، عن الحكم، عن

الحسين بن أبي ليلى، عن البراء بن عازب قال: رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رفع

يديه ففتح الصلوة، ثم لم يرفعهما حتى انصرف“ (۱)۔

”حضرت براء بن عازب راوی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو

دیکھا آغاز نماز میں رفع یدین کرتے، اس کے بعد آخر تک رفع یدین نہیں کرتے تھے۔“

پراعتراض

اس حدیث کی سند میں وکیع ہیں جو کہ ”لا یعود“ کی زیادتی نقل کرنے میں متفرد ہیں کسی اور نے اس زیادتی

نہیں کیا، لہذا یہ قابل قبول نہیں۔

جواب: وکیع ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے ”زیادة الثقة مقبولة“۔ نیز وکیع نقل زیادہ

نہیں۔ وکیع کے شاگردوں میں امام احمد بن حنبل نے بھی اسے نقل کیا (۲)۔ عثمان بن ابی شیبہ بھی اسے نقل

کے ہیں (۳)۔ محمود بن غیلان کی روایت میں بھی یہ موجود ہے (۴)۔ حنظل بن سرج نے بھی اسے روایت

کیا (۵)۔ نعیم بن حماد کی متابعت بھی موجود ہے (۶)۔

تحقیق پراعتراض

اسی طرح امام بخاری کا اعتراض نقل کرتے ہیں کہ سفیان ثوری نے یہ زیادتی نقل کی اور ان سے غلطی ہوئی،

۱۔ مؤلف، کتاب الصلوة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع: ۱۶۶-۱۶۷، (إمدادیه)۔

۲۔ أحمد: ۱۶/۲، دار إحياء التراث العربی)۔

۳۔ مؤلف: ۱۶۶/۱، کتاب الصلوة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع، (إمدادیه)۔

۴۔ سنن نسائی، کتاب الصلوة، الرخصة في ذلك: ۱۶۱/۱، (فہرستی)۔

۵۔ معجم الترمذی، کتاب الصلوة، باب رفع اليدين عند الركوع: ۱۰۹، (معجم)۔

۶۔ معجم الأنوار، کتاب الصلوة، باب شكركم الركوع: ۱۰۹، (معجم)۔

ت نہیں۔ آپ کس طرح اس سے استدلال کرتے ہیں؟

جواب: علامہ زبیلی بحوالہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں: عبد اللہ بن مبارک کے ہاں کسی حدیث کا متن

مستفاد اس حدیث کی عدم صحت کو مستلزم نہیں: قال الشيخ [نقی الدین ابن دقیق العید] فی "الإمام"، وعدم

صحت الخبر عند ابن المبارك لا يمنع من النظر فيه (۱)۔

اس لئے کہ صحت حدیث اور ضعف حدیث امور اضافیہ ہیں: صحیح عند قوم وضعیف عند الآخرین۔

"بخاری" کی کئی حدیثیں ہیں جن کے بارے میں محدثین نے تحفظات کا اظہار کیا ہے، اگر اس حدیث کے

حسب عبد اللہ بن مبارک نے کلام کیا تو اس سے لازم نہیں آتا کہ سب کے نزدیک حدیث متکلم فیہ ہو۔ نیز عبد اللہ بن

مبارک نے اگر وضعیف قرار دیا ہے تو عاصم بن کلیب کی وجہ سے اور عاصم بن کلیب کے ثقہ ہونے کے متعلق کلام گزر چکا۔

قطع نظر ان تمام باتوں کے اس حدیث کو تلقی بقبول الامتہ اور تو اتر عملی جیسی تائیدات حاصل ہیں اور تو اتر عملی

کے مسئلہ پر بحث نہیں کی جاتی۔

اسی طرح ایک جواب یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود سے ترک رفع پر دو روایتیں قولی و فعلی منقول ہیں۔

ابن مبارک ابن مسعود کی قولی حدیث کو وضعیف قرار دے رہے ہیں، فعلی کے بارے میں یہ مسئلہ نہیں۔ قولی

حدیث "أن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رفع یدیه أول مرة" (۲)۔

اس روایت میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فعل کا تذکرہ نہیں بلکہ یہ قولی روایت ہے، جس کے متعلق عبد اللہ

بن مبارک فرماتے ہیں کہ ثابت نہیں اور ہم نے جو روایت پیش کی وہ قولی بھی ہے اور فعلی بھی۔ "الا أصحلی بکم صلوۃ

عن اللہ" الحدیث۔

یہ صحت ضعف کو مستلزم نہیں

نیز عبد اللہ بن مبارک کے قول میں "لا یثبت" بمعنی "لا یصح" ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں، و نفسی الصحۃ لا

ضعف الحدیث اس لئے کہ ثانی صحت کی نفی کر رہا ہے جو کہ اخص ہے، اور ہو سکتا ہے کہ وہ حدیث حسن ہو

مطلق کی قسم ہے۔ و نفسی الأخص لا یستلزم نفی الأعم اسی طرح نفسی الأقوی لا یستلزم نفی

۱۔ کتاب الصلاة، باب صفة الصلوة: ۱/۴۷۳، حقاہیہ)۔

۲۔ جامع الترمذی، باب رفع یدین عند الركوع: ۱/۵۹، سعید)۔

ضعف۔ اور نفی الصحة لا يستلزم ضعف الحديث کو غیر مقلدین بھی تسلیم کرتے ہیں (۱)۔

لہذا ہم کہتے ہیں "لا یثبت" "لا یتصح" کے معنی میں ہے اور اس سے صرف صحت کی نفی ہوگی (مسند المبارک) حسن ہونے کی نفی پھر بھی نہ ہوگی۔

اصول میں گزرا کہ مجتہد کا کسی حدیث سے استدلال کرنا صحت حدیث کی علامت ہے، امام ابوحنیفہ، ائمہ اہل مدینہ سب ترک رفع یدین کرتے ہیں، اس سے بھی معلوم ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

پانچویں دلیل

حدثنا الحمیدی، قال حدثنا سفیان، قال حدثنا الزہری، قال أخبرني سالم بن عبد الله، قال: رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يركع، وبعد ما يرفع الرأس من الركوع، فلا يرفع ولا بين السجدين (۲)۔

"سالم بن عبد اللہ اپنے والد عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے لئے رفع یدین کرتے، اس کے علاوہ رکوع میں جاتے وقت، رکوع سے اٹھتے وقت اور دونوں سجدوں کے درمیان رفع یدین نہیں کرتے تھے۔"

روایت بالکل صریح ہے کہ عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع اور بين السجدين آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا معمول ترک رفع تھا۔ غیر مقلدین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ ہے اور مسند حمیدی میں مذکورہ الفاظ کے ساتھ نہیں، لیکن مولانا حبیب الرحمن اعظمی (صحیح مسند حمیدی) فرماتے ہیں یہ روایت اسی طرح ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے۔

چھٹی دلیل

عن الأسود قال: "رأيت عمر بن الخطاب يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود" (۳)۔

(۱) (مرعاة المفاتيح، لم أظفر عليه)۔ (۲) (مسند حمیدی: ۲/۲۷۷، المكتبة السلفية، المدينة المنورة)۔

(۳) (معاني الآثار، كتاب الصلوة، باب التكبير للركوع: ۱/۱۵۶، وابن أبي شيبه، كتاب الصلوة، باب

يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود: ۱/۲۱۴)۔

”اسود فرماتے ہیں میں نے حضرت عمر بن خطاب کو نماز پڑھتے دیکھا، آپ تکبیر تحریمہ

میں رفع یدین کرتے، اس کے بعد نہیں کرتے تھے۔“

اگرچہ مذکورہ روایت موقوف ہے لیکن مالا یسوءک بالعقل کے قبیل سے، لہذا محدثین کے قاعدے کے

عائق اسے رفع کا درجہ حاصل ہے۔

ما تویس دلیل

عن عاصم بن کلیب، عن أبيه أن علياً كان يرفع يديه في أول تكبيرة من الصلوة، ثم لا يرفع

(۱۲)

”عاصم بن کلیب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی تکبیر تحریمہ میں رفع

یدین کرتے تھے، اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے تھے۔“

ما تویس دلیل

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، قال حدثنا أبو بكر بن عياش، عن حصين، عن مجاهد قال: ما

من عمر يرفع يديه إلا في أول ما يفتتح (۲)۔

”مجاہد فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عمر کو کبھی سوائے تکبیر تحریمہ کے رفع یدین کرتے نہیں

دیکھا۔“

اس حدیث کی سند میں ابوبکر بن ابی شیبہ: ثقہ، ابوبکر بن عیاش: ثقہ، حصین: ثقہ، مجاہد مشہور

محدث ہیں۔ یہ بات گزری کہ ابن عمر سے رفع و ترک رفع دونوں قسم کی روایات مروی ہیں۔

ترجمہ

کہتے ہیں کہ امام بیہقی نے اسے موضوع قرار دیا ہے اور وجہ یہ ہے کہ ابن عمر سے رفع یدین کا ثبوت اور رفع

یہ روایات منقول ہیں۔ لہذا ترک رفع کی روایت موضوع ہے۔

جواب: صرف اس بنیاد پر کہ ابن عمر سے رفع الیدین کی روایات اور عمل منقول ہے اسے موضوع قرار دینا کسی

۱۔ الآثار، کتاب الصلوة، باب التکبیر للرمحوع: ۱/۱۵۶، وابن ابی شیبہ: ۱/۱۵۴، دار الکتب العلمیہ۔

۲۔ ابی شیبہ، کتاب الصلوة، باب من کان یرفع یدیه فی أول تکبیرة ثم لا یعود: ۱/۱۶، دار الکتب العلمیہ۔

صورت میں درست نہیں، دونوں روایتیں اور عمل ابن عمر سے منقول ہونے میں کوئی خرابی نہیں، کیوں کہ یہ امر مباح ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”الجمع بین الروایتین ممکن، وهو أنه لم یکن یراه واجباً، ففعله تواتراً“ (۱)۔ جب دونوں قسم کی روایات ثابت اور منقول ہیں تو اس احتمال کی وجہ سے حدیث کو ناقض قرار نہیں دیا گیا ہے۔

نیز جب سند پر آپ کو اعتراض نہیں اور سند صحیح سے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا رفع یدین اور ترک رکعت ثابت ہے تو ہم آپ کو اجازت نہیں دیں گے کہ آپ احتمالات کی وجہ سے رائج و مرجوح کا فیصلہ کریں۔

نویں دلیل

عن ابراهیم قال: کان عبد اللہ لا یرفع یدیه فی شیء من الصلوۃ“ (۲)۔

”ابراہیم نخعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں حضرت عبد اللہ بن مسعود نماز میں رفع یدین نہیں

کرتے تھے۔“

اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ ابراہیم نخعی کا لقاء عبد اللہ بن مسعود سے ثابت نہیں، لہذا یہ روایت مرسل ہے۔

جواب: علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے ”زاد المعاد“ میں فرمایا: ”مراسیل ابراہیم صحیحہ“۔

امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ابراہیم اذا ارسل عن عبد اللہ لم یوسلہ الا بعد حدیث

عندہ وتواتر الروایۃ عن عبد اللہ“ (۳)۔

”ابراہیم نخعی صرف اسی صورت میں عبد اللہ بن مسعود کی روایات مرسل نقل کرتے

جب انہیں یقین ہو جاتا کہ یہ روایت صحیح اور عبد اللہ بن مسعود سے تواتر منقول ہے۔“

مطلب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی اس وقت تک مراسیل نقل نہیں کرتے جب تک انہیں حجت و دلیل

تواتریت عن عبد اللہ بن مسعود کا یقین نہ ہو جائے، اس میں چونکہ انہیں یقین تواتریت تھا اسی لئے مرسل نقل کیا۔

کے علاوہ حنفیہ و مالکیہ مراسیل کو حجت مانتے ہیں، آپ اگر مراسیل کو قابل استدلال نہیں سمجھتے تو یہ آپ کا اصول ہے۔

(۱) (فتح الباری، کتاب الأذان، باب رفع یدین إذا کبر: ۲/۲۸۰، قدیمی)۔

(۲) (معانی الآثار، کتاب الصلوۃ، باب التکبیر للركوع والسجود: ۱/۱۵۶، سعید)۔

(۳) (معانی الآثار، کتاب الصلوۃ، باب التکبیر للركوع والسجود: ۱/۱۵۵، سعید)۔

پابند نہیں اور نہ ہی آپ ہمیں اس کا پابند کر سکتے ہیں کیونکہ ہر فریق اپنے اپنے اصولوں کا پابند ہوگا اور ہمارا یہ ہے کہ: المراسیل عندنا حجة أي: عند عدم ورودصوص أخرى [لا مطلقاً]۔

وسیل

عن أبي إسحاق قال: كان أصحاب عبد الله وأصحاب علي لا يرفعون أيديهم إلا في افتتاح سورة، قال وكيع: ثم لا يعنون (۱)۔

”ابو اسحاق فرماتے ہیں: حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی کے اصحاب صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے، وکیع فرماتے ہیں: اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے تھے۔“
عن الأسود قال: صليت مع عمر فلم يرفع يديه في شيء من صلواته إلا حين افتتاح الصلوة، عن الحسن: رأيت الشعبي وإبراهيم وأبا إسحاق لا يرفعون أيديهم إلا حين يفتتحون۔ (۲)

”اسود فرماتے ہیں: میں نے حضرت عمر کے ساتھ نماز پڑھی، آپ نے سوائے تکبیر تحریمہ کے رفع یدین نہیں کیا، عبدالملک فرماتے ہیں: میں نے امام شعبی، ابراہیم نخعی اور ابو اسحاق کو دیکھا، یہ حضرات سوائے تکبیر تحریمہ کے رفع یدین نہیں کرتے تھے۔“
عن علاوة وغيره لا يترك رفع يدها (۳)۔

عن أبي بكر بن عياش قال: ما رأيت فقيهاً قط يفعلها، يرفع يديه في غير التكبيرة الأولى۔
”ابو بکر بن عیاش فرماتے ہیں: میں نے کسی فقیہ کو سوائے تکبیر تحریمہ کے رفع یدین کرتے نہیں پایا۔“

عن ابن عباس موقوفاً قال: ترفع الأيدي في سبع مواضع: إذا قام إلى الصلوة، وإذا رأى

عن أبي شيبة، كتاب الصلوة، باب من كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود: ۱/ ۲۱۴، دار الكتب

عن أبي شيبة، كتاب الصلوة، باب من كان يرفع يديه في أول تكبيرة: ۱/ ۲۱۴، دار الكتب العلمية،

عن السنن، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين: ۲/ ۴۹۴-۴۹۶، سعيد،

انت، وعلى الصفاء والحررة، وفي جمع، وفي عرفات، وعند الجمار“۔

”حضرت ابن عباس سے موقوف روایت ہے کہ رفع یدین سات مقام میں ہوتا ہے: افتتاح

نماز میں، بیت اللہ کو دیکھتے وقت، صفایہ، مروہ پر، جمع میں، عرفات میں اور رمی جمار کے وقت“۔

”عن أبي هريرة أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلوة، ويكبر في كل خفض ورفع، وبذلك

إنني أتبهكم بصلاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم“۔

”حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ وہ افتتاح نماز میں رفع یدین کرتے، تمام انتقالات میں تکبیر کہتے

فرماتے تھے: میری نماز تم سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کے مشابہ ہے“۔

”عن عباد بن الزبير مرسلًا: أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة

رفع يديه في أول الصلوة، ثم لم يرفعها في شيء حتى يفرغ“۔

”حضرت عباد بن زبیر سے مرسل روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

افتتاح نماز میں رفع یدین کرتے اس کے بعد فراغت نماز تک رفع یدین نہیں کرتے تھے“۔

”روى عن ابن عمر مرفوعاً: إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يرفع يديه إذا افتتح

الصلوة ثم لا يعوده“۔

”حضرت ابن عباس سے مرفوع روایت نقل کی گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

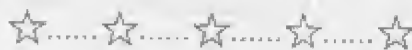
افتتاح نماز میں رفع یدین فرماتے، اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے تھے“۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وينبغي أن يُعَدَّ من دلائلنا ورواية كل من استقصى صفة الصلوة ولم يذكر رفع اليدين

”ہمارے دلائل میں وہ احادیث بھی شامل ہیں جن میں نماز کے طریقہ کا بیان ہے،

لیکن رفع یدین کا ذکر نہیں“۔



قائلین رفع کے دلائل

۱- عن سالم بن عبد اللہ، عن أبيه قال: رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا قام للركعة رفع يديه حتى تكونا حذو منكبيه، وكان يفعل ذلك حين يكبر للركوع، ويفعل ذلك إذا سجد من الركوع (۱)۔

”حضرت عبد اللہ بن عمر راوی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین کرتے، اسی طرح رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے بعد رفع یدین کرتے تھے۔“

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ ہم ثابت ہیں کہ رفع یدین کو ثابت کرتے ہیں اور آپ رفع یدین کی نفی کرتے ہیں۔

قاعدہ ہے ”المثبت مقدم علی النفی“ لہذا وہی بات معتبر ہوگی جس کے قائل ہم ہیں۔

مقدم علی النفی کی توضیح

”قواعد الفقہ“ میں یہ قاعدہ مذکور ہے لیکن اس کی شرح میں یہ بات بھی مذکور ہے کہ اثبات نفی پر اس وقت ترجیح دینی کہ جب نفی مدلول النص نہ ہو، اگر نفی مدلول النص ہو تو پھر وہ بھی اثبات کے معارض ہوگی (۲)۔

اس وقت ترجیح کے دوسرے طرق کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

جواب: حنیف کا صحیح قول رفع یدین کے بارے میں خلاف اولیٰ کا ہے، اس کی اباحت سے ہمیں انکار ہے۔

یوسف بنوری فرماتے ہیں: ”ثم اعلم ان الرفع قبل الركوع وبعده غير معمول به وغير مندوب“ (۳)۔

صحیح بخاری، کتاب الأذان، باب رفع الیدین إذا کبر: ۱/۱۰۲، قدیمی۔

ترغیب: ۵۳، الصدوق پہلشرز۔

المسنن، کتاب الصلوٰۃ، باب رفع الیدین عند الركوع: ۲/۴۵۸، سعید۔

اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اسے ترک کیا جائے گا۔ باقی آپ کی ذکر کردہ احادیث وجود و ثبوت رفع یدین پر دلالت کرتی ہیں لیکن دو دوام رفع یدین پر دلالت نہیں:

”وَأَمَّا دَوَامُ الْعَمَلِ بِالرَّفْعِ فَلَمْ يَثْبُتْ عَنْ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فَضْلاً عَنِ الْعَشْرَةِ“ (۱)۔ ”رفع یدین پر کسی ایک صحابی سے سند صحیح سے ثابت نہیں چہ جائیکہ عشرہ مبشرہ سے ثابت ہو“۔ ثبوت الشئ لا يستلزم كونه مؤثراً لثبوت الشئ اور ہے اور وجوب الشئ اور ہے۔

۲- حضرت ابن عمر سے رفع و ترک رفع دونوں قسم کی روایات ثابت ہیں، اگر آپ بھی علماء محققین کی حد سے اسے فعل اختیاری تسلیم کرتے ہیں تو مناظرے کی ضرورت نہیں۔ اگر آپ اس بات کے قائل ہیں کہ صرف دوام رفع یدین تو اس کی وضاحت کریں کہ رفع الیدین مقدم ہے یا ترک الرفع؟ اگر ترک مقدم اور رفع مؤخر ہے تو رفع یدین کو ترجیح ہوئی بصورت دیگر رفع مقدم اور ترک مؤخر ہو تو حنفیہ کی بات معتبر ہوگی۔ ماہرین فن اور محدثین باطنی اور ظہری اس پر دلالت کرتا ہے کہ رفع الیدین مقدم اور ترک رفع مؤخر ہے۔

۳- مذکورہ حدیث میں کئی قسم کے اضطراب ہیں: جیسا کہ علامہ یوسف بنوری فرماتے ہیں:

”الأول: بذکر الرفع فی الافتتاح فقط كما فی ”المدونة الكبرى“ عن مالك، وسرده مسنداً فی أدلة الترتيب. أنظر ”المدونة“ (۷۱/۱)۔

الثانی: بذکر الرفع فی الافتتاح وبعد الركوع، وهو سیاق ”الموطأ“ لمالك في المواضع، ولم يذكر الرفع عند الركوع، وهو رواية يحيى، وتابعه القعنبي والشافعي ومعه الزبيدي وجماعة كما يقوله ابن عبد البر، وقد تابع مالكاً ابن عيينه ويونس وغيرهما عن الزهري الثالث: بذکر الرفع فی المواضع الثلاثة، وهو رواية ابن وهب ومحمد بن الحسن القاسم وجماعة عن مالك، وليس فی ”الموطأ“ من رواية الصمودی“۔

الرابع: بزيادة الرفع بعد الركعتين ماعدا المواضع الثلاثة من طريق نافع عند الحسن ”صحيحه“ فيكون الرفع فی أربعة مواضع، وهو وإن اختلف فيه رفعاً ووقفاً لكن الحافظ في شرحه يرجح الرفع، ويضعفه ابن خزيمة سنة، ويلزم ابن دقيق العيد الشافعي به لقاعدته بالأحد

صحیح من الزیادۃ.

الخامس: بزيادة الرفع للسجود ما عدا المواضع الأربعة عند البخاري في "جزئته" من طريق
مسند من الرفع في خمسة مواضع.

السادس: بذكر الرفع في كل خفض وركوع وسجود وقيام وقعود وبين السجدين
مطحاوي في "مشكل الآثار" كما حكاها الحافظ في "الفتح". (۲/۱۸۵) (۱).

"امام مالک نے اسی روایت کو "المدوینۃ الکبریٰ" (۱/۲۹) میں نقل کیا اس میں صرف
رفع الیدین عند الافتتاح کا ذکر ہے، رفع الیدین عند الركوع وعند رفع الرأس کا تذکرہ
نہیں۔ چونکہ رفع عند الافتتاح متفق علیہ تھا اسی لئے امام مالک نے اسے ذکر کیا۔ عند الركوع و رفع
الرأس منہ کے ذکر کو بنا بر اختلاف ترک کیا۔

"موطا" میں بھی۔ مکی کی روایت سے رفع الیدین عند الافتتاح وبعد رفع الرأس من
الركوع معلوم ہوتا ہے۔ مکی کی متابعت کرنے والوں میں قعنبی، شافعی، معن، ابن نافع زہیدی
وغیرہ ہیں۔ جب کہ ابن عینیہ اور یونس زہری سے امام مالک کی متابعت کرتے ہیں۔ اس روایت
میں دو جگہ رفع یدین کا ثبوت ہے۔

امام مالک سے ابن وہب، محمد بن الحسن، ابن القاسم تین جگہ عند الافتتاح، وعند الركوع
وبعد رفع الرأس من الركوع رفع یدین نقل کرتے ہیں۔

"بخاری" میں بطریق نافع چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، اگرچہ اس روایت کے وقف
اور رفع میں اختلاف ہے لیکن حافظ ابن حجر نے رفع کو ترجیح دی۔

"جزء رفع الیدین للبخاری" میں پانچ جگہ رفع یدین کا ذکر ہے۔

"مشکل الآثار" میں امام مطحاوی نے روایت نقل کی اس میں کل خفض و رفع رفع

یدین کا تذکرہ ہے۔

حدیث میں رفع الیدین مرة واحدة، مرتین، ثلاث مرات سے لے کر عند كل خفض و رفع رفع

۱۔ ربیعین نہ آپ چار کے قائل نہ پانچ کے اور نہ ہی کل خفض و رفع کے۔ جس طرح آپ ان کو چھوڑتے ہیں۔ وہ بھی صحیح سند سے ثابت ہیں اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ باقی کو بھی چھوڑ دو۔ کچھ فتح کے قائل تو آپ بھی ہیں۔ لہذا عمل الرفع و بعد الركوع کو بھی ملا لیں۔

رفع الیدین بین السجدةین کے بارے میں علامہ ناصر الدین البانی نے غیر مقلدین سے خود شکوہ کیا کہ یہ بھی صحیح سند سے ثابت ہے لیکن ہمارے حضرات اس پر عمل نہیں کرتے۔

”قد صح عنه صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان رفع فی السجود، ومع کل تکبیرة عن جماعة من الصحابة، وقد تكلمت علی أخذیہم فی تخریج أحادیث ”صفة صلوة النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم“ ومن المقرر فی الأصول أن نسبت مقدم علی النافی، والعمل بها هو اثر ارجح ولو أحياناً، وقد قال به جماعة من الأئمة منهم أحمد فی روضة الأئمة“ (۱)۔

۳۔ امام مالک نے اس روایت کو نہیں لیا کہ مرفوع ان ابی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہیں بلکہ موقوف علی ہے کیونکہ نافع نے موقوفاً اور سالم نے مرفوعاً اسے نقل کیا۔ رفع اور وقف میں نافع و سالم کا اختلاف ہو گیا۔ امام مالک فرماتے ہیں: الأصل صيانة الصلاة عن هذه الأفعال. تو حدیث موقوف یا ایسی حدیث جس کے رفع و وقف سے اختلاف ہو اس کی وجہ سے نماز میں زیادتی کی اجازت نہ ہوگی۔

”وقال الأصيلي: ولم يأخذ به مالك؛ لأن نافعاً وقفه عنی ابن عمر، وهو أحد الأربعة. اختلف فيها سالم و نافع لأن سالمًا و نافعاً لما اختلفا فی رفعه و وقفه، تركه مالك فی المتن القول باستحباب ذلك؛ لأن الأصل صيانة الصلوة عن الأفعال. انتهى كلامه“ (۲)۔

دوسری دلیل

”عن نافع أن ابن عمر كان إذا دخل فی الصلوة كبر و رفع یدیه، وإذا ركع رفع یدیه۔ قال: سمع اللہ لمن حمده رفع یدیه، وإذا اقام من الرکعتین رفع یدیه، و رفع ذلك ابن عمر۔“

(۱) (تعليق الشيخ العلامة الألبانی علی مشکوٰۃ، باب صفة الصلوة، الفصل الأول: ۱/ ۲۴۸)۔

(۲) (معارف السنن، کتاب الصلوة، باب رفع الیدین عند الركوع: ۲/ ۴۵۳-۴۵۴، سعید)۔

صلی علیہ وسلم (۱)۔

”نافع روای ہیں کہ ابن عمر جب نماز پڑھتے تو تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین کرتے، جب رکوع کرتے پھر رفع یدین کرتے، اسی طرح صبح اللہ لمن جدہ کہنے کے بعد رفع یدین کرتے، جب تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہوتے پھر رفع یدین کرتے۔ ابن عمر اسے مرفوع الی التبیح کہتے تھے کہ تعالیٰ عیدہم بہین کرتے ہیں۔“

حواہب: حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: عبد اللہ غلی سے غلطی ہوئی کہ انہوں نے اسے مرفوع قرار دیا: احسبہ من بعض مشایخہ أنه أومأ إني أن عبد الأعلی أخطأ فی رفعه (۳)۔

مسند

حدثنا أحمد بن حنبل: قال حدثنا أبو عاصم الضحاك بن مخلد: حدثنا مسدد قال: حدثنا عبد الله بن أحمد، قال أخبرنا عبد الحميد يعني ابن جعفر، أخبرني محمد بن عمرو بن محمد سمعت أبا حميد الساعدي في عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وقادة، قال أبو حميد: أنا أعلمكم بصلوة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قالوا: يا حميد ما كنت بأكثرنا له تبعه، ولا أقدمنا له صحبة، قال: بلى، قالوا: فأعرض: قال: كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا قام إلى الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، ثم يكبر حتى يسمع عظم منه في موضعه معتدلاً، ثم يقرأ، ثم يكبر فيرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، ثم يفتح راحتيه على ركبتيه، ثم يعتدل فلا ينصب رأسه ولا يفتح، ثم يرفع رأسه فيقول: سمع حمد، ثم يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه معتدلاً، ثم يقول: الله أكبر، ثم يهوي إلى الأرض فيسجد، ثم يرفع رأسه ويثنى رجله اليسرى ويعقد عليها، ويفتح أصابع سجدة، ثم يسجد، ثم يقول: الله أكبر، ويرفع رأسه ويثنى رجله اليسرى، فيثب عليها، ثم يركب كل عظم إلى موضعه، ثم يصنع في الأخرى مثل ذلك، ثم إذا قام من الركعتين، كبر

سحاري، كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا قام من الركعتين: (۱۰۲/۱)۔

كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا قام من الركعتين: (۲۸۳/۲، قدیمی)۔

ورفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه كما كبر عند افتتاح الصلوة، ثم يصنع ذلك في كل بقية صلوة حتى إذا كانت المسجدة التي فيها التسليم آخر رجله اليسرى، وقعد متوركاً على شقه الأيسر. وقد صدقت، هكذا كان يصلي صلى الله تعالى عليه وسلم (۱)۔

”حضرت ابو حمید ساعدی کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے آقائے نادر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دس صحابہ کی جماعت جن میں ابو قتادہ بھی تھے سے کہا، میں رسول خدا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کے طریقے کو تم سے زیادہ اچھی طرح جانتا ہوں، انہوں نے کہا: یہ کیسے؟ قسم بخدا ہم نہ ہم سے زیادہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے متبع رہے نہ ہی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صحبت میں ہم سے پہلے آئے، ابو حمید نے کہا: اگرچہ ایسا ہی ہے لیکن اس کے باوجود میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز تم سے زیادہ جانتا ہوں، صحابہ کی جماعت نے کہا: اچھا بیان کیجئے، ابو حمید نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو اپنے دونوں ہاتھ مونڈھوں تک اٹھاتے اور رکوع میں جا کر دونوں ہتھیلیاں اپنے گھٹنوں پر رکھتے اور کمر سیدھی کر لیتے، سر کو نہ نیچا کرتے نہ بلند کرتے، پھر سر اٹھاتے وقت ”سمع اللہ لمن حمدہ“ کہتے اور دونوں ہاتھ مونڈھوں تک اٹھاتے اور سیدھے کھڑے ہو جاتے، پھر تکبیر کہتے ہوئے زمین کی طرف جھکتے اور سجدہ کرتے اور سجدے میں اپنے دونوں ہاتھ اپنے پہلوؤں سے الگ اور اپنے پیروں کی انگلیوں کو موڑ کر (قبلہ رخ) رکھتے، پھر سجدے سے سر اٹھاتے اور بایاں پاؤں موڑ کر اس پر سیدھے بیٹھ جاتے، یہاں تک کہ ہر عضو اپنی جگہ پر آ جاتا، پھر تکبیر کہتے ہوئے دوسرے سجدے میں چلے جاتے، پھر اللہ اکبر کہہ کر سجدے سے اٹھتے اور بایاں پاؤں موڑ کر اس پر اطمینان سے بیٹھتے یہاں تک کہ بدن کا ہر عضو اپنی جگہ پر آ جاتا، پھر دوسری رکعت میں بھی اسی طرح کرتے اور جب دو رکعت پڑھنے کے بعد کھڑے ہوتے تو اللہ اکبر کہتے ہوئے دونوں ہاتھوں کو مونڈھوں تک اٹھاتے جیسا کہ نماز شروع کرتے وقت تکبیر کہتے تھے، پھر باقی نماز اسی طرح پڑھتے۔ اور جب وہ سجدہ کر چکے جس کے بعد سلام پھیرا جاتا ہے تو اپنا بایاں پیر باہر نکالتے

اور بائیں کو لمبے پر بیٹھ جاتے، پھر سلام پھیرتے، سب نے کہا بے شک آپ نے سچ کہا، آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسی طرح نماز پڑھتے تھے۔

جواب: اس کی سند میں کلام ہے۔ عبد الحمید بن جعفر کو سفیان ثوری نے ضعیف قرار دیا۔ وکان الثوری

ضعیف من أجل القدر (۱)۔

محمد بن عمر عطاء، ابو حمید الساعدی سے نقل کرتے ہیں جب کہ ان کا سماع ابو حمید سے ثابت نہیں۔ امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وَأما حديث عبد الحميد بن جعفر فإنهم يضعفون عبد الحميد، فلا يقيمون به حجة، فكيف يحتجبون به في مثل هذا، ومع ذلك فإن محمد بن عمر بن عطاء لم يسمع ذلك حديث من أبي حميد ولا ممن ذكر معه في ذلك الحديث، بينهما رجل مجهول“ (۲)۔

نیز اس میں اضطراب بھی ہے۔ ”ابوداؤد“ میں ہے: محمد بن عمر قال: سمعت أبا حميد عدي، ”سنن الکبریٰ“ میں ہے: محمد بن عمر بن عباس بن سہل عن أبي حميد الساعدي، پھر میں بھی اختلاف ہے کہ عباس بن سہل ہیں یا عیاش بن سہل؟

غیر مقلدین نے اس اضطراب کو اس طرح حل کیا کہ محمد بن عمر نے دونوں طریقوں سے اس روایت کو نقل کیا، پہلے بھی اور بالواسطہ بھی۔ لیکن حافظ ابن حجر نے سختی سے اس کی تردید کی ہے: ”ولا يمكن السماع [سماع محمد بن عمر] من أبي حميد الساعدي؛ لأن السياق يأبى ذلك كل الإباء“ (۳)۔

تحقیق و دلیل

أخبرنا محمد بن المثنى، قال حدثنا ابن أبي عدي، عن شعبة، عن قتادة، عن نصر بن عاصم، عن مالك بن الحويرث أنه رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رفع يديه في صلوته، وإذا ركع، وإذا رآه من الركوع، وإذا سجد، وإذا رفع رأسه من السجود حتى يحاذي بهما فروع أذنيه“ (۴)۔

۱۔ طب التذیب: ۱۱۲/۶، دار صادر۔

۲۔ سنن الآثار، کتاب الصلوٰۃ، باب التکبیر للركوع: ۱۵۶/۱، سعید۔

۳۔ محض الحبر: ۳۶۶/۱، مکتبۃ نزار مصطفى الباز مکہ۔

۴۔ السنائی، کتاب الافتتاح، باب رفع یدین للسجود: ۱۶۵/۱، قدیمی۔

”حضرت مانک بن حویرث راوی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابتداء نماز، بوقت رکوع، رکوع سے اٹھنے کے بعد، سجدہ کرتے وقت، سجدے سے اٹھنے کے بعد رفع یدین کرتے، یہاں تک کہ ہاتھ کانوں کی لو کے برابر ہو جاتے۔“

جواب: روایت مذکورہ میں قبل اسجدۃ و بعد اسجدۃ بھی رفع یدین کا ذکر ہے، اس کو آپ بھی ترک کرتے ہیں پھر بھی عامل بالجہدیت! اور ہم اس کے ساتھ تواثر عملی و دیگر دلائل کی بناء پر قبل الركوع و بعد الركوع رفع ترک کرتے ہیں تو تارک حدیث کہلاتے ہیں۔ هل هذا إلا تعسف.

فائدہ: مذکورہ حدیث کی سند میں شعبة عن قتادة کے متعلق علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ یہ تصحیح ہے اصل سعید عن قتادة ہے: ”وقع فی نسخة “النسائی” المطبوعة بالهند: شعبة عن قتادة بنل سعید عن قتادة، وهو تصحیف، صرح علیہ شیخنا أيضاً فی “نبیل الفرقین” (۱)۔

مذکورہ تمام دلائل ثبوت رفع یدین پر دال ہیں اور ہم ثبوت کے منکر نہیں نہ ہی ہم ثبوت اور عدم ثبوت کے مناظرہ کرنے کے قائل ہیں۔ مسئلہ تو وجوبیت کا ہے، اس پر دلیل ناطق درکار ہے۔

”بخاری شریف“ میں صفة صلاة کے متعلق کئی احادیث موجود ہیں لیکن رفع یدین کا ذکر دو روایتوں میں ہے۔ باقی حضرات صفة صلوٰۃ کو نقل کرتے ہیں لیکن رفع یدین کا ذکر نہیں کرتے۔ یا تو اس لئے کہ وہ رفع یدین کے قائل ہی نہیں تھے یا پھر اس لئے کہ قائل تھے لیکن اسے امر اختیاری قرار دیتے تھے، ہر دو صورتوں میں وجوبیت یا استحباب کا اثبات نہیں ہو سکتا۔

ارضاء العنان

ثبوت رفع کو تو ہم مانتے ہیں (علی سبیل التسليم) مان لیتے ہیں کہ رفع یدین واجب ہے لیکن بقاء علی ذلک بالفعل اور دوام علی ذلک بالفعل دکھادیں کہ آخر تک نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا معمول رفع یدین کا رہا۔



دوام رفع پر غیر مقلدین کے دلائل

۱- عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يديه، رفع، وإذا رفع رأسه من الركوع، وكان لا يفعل ذلك في السجود، فما زالت تلك صلاته حتى أتته تعالى (۱)۔

”حضرت ابن عمر راوی ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نماز شروع کرتے تو رفع یدین کرتے، رکوع کرتے وقت اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد بھی رفع یدین کرتے، سجدے میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، وفات تک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا معمول اسی طرح نماز پڑھنے کا تھا۔“

جواب: یہ حدیث سنداً درست نہیں۔ اس میں عصمۃ بن محمد الانصاری ایک راوی ہیں جن کے بارے میں علامہ ابن حجر عسقلانی نے کہا: ”ليس بالقوي، وقال يحيى: كذاب، وقال العقيلي: يحدث بالبواطيل عن ابن عمر“ (۲)۔

علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فيه عبدالرحمن بن قريش، اتهمه سليمان بوضع الحديث، وفيه عصمة بن محمد الانصاري، قال يحيى: كذاب يضع الحديث. وقال الدار قطني حديث، ومن المولم جداً حكاية الحافظ في ”التلخيص“ إياه وسكوته على مثله، وهو أعلم بحال ولا قوة إلا بالله“ (۳)۔

۱۔ کتاب الصلوة، باب صفة الصلوة: ۱/۸۸۳، حفاہیہ۔

۲۔ سنن: ۶۸/۳، عیسیٰ البانی الحلی۔

۳۔ کتاب الصلوة، باب رفع یدین عند الركوع: ۲/۴۷۷، سعید۔

لفظ ”کان“ سے دوام پر استدلال

۲- روایات میں رفع یدین سے متعلق لفظ ”کان“ برفع یدینہ“ موجود ہے۔ اور ”کان“ جب مضارع داخل ہو تو ماضی استمراری کا فائدہ دیتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ رفع یدین کرنا ہمیشہ سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ تھی، اس سے دوام ثابت ہوتا ہے۔

جواب: لفظ ”کان“ سے دوام ثابت کرنا درست نہیں، کیوں کہ ”مسلم“ میں ”کان“ بنصر ف عن یسینہ“ کے الفاظ بھی موجود ہیں (۱)۔

تو مطلب یہ ہوگا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہمیشہ نماز کے بعد دائیں طرف پھرتے تھے، ”ابوداؤد“ کی روایت میں ہے: ”شیطان کو اپنے اوپر غلبہ نہ دو اور شیطان کے لئے نماز میں سے حصہ مقرر نہ کر کے لئے ہمیشہ دائیں جانب نہ پھرو کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بائیں جانب بھی پھرتے تھے“ (۲)۔

پھر ”کان بنصرف عن یسینہ“ کا کیا معنی؟ نیز ”کان ینام وهو جنب“، ”کان یطوف علی غسل واحد“ کا کیا معنی کریں گے؟ جب کہ روایات میں ہے کہ آپ غسل کر کے سوتے تھے اور یغتسل بنصر ف عن یسینہ عند هذه۔ اگر ان احادیث میں بھی آپ کے ذکر کردہ قاعدے کو تسلیم کیا جائے کہ ”کان“ فعل مضارع داخل ہو کر ماضی استمراری کا فائدہ دیتا ہے۔ تو ان احادیث کا معنی درست نہ ہوگا۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فبان المختار الذی علیہ اکثر من والمحققون من ان لفظ ”کان“ لا یلزم منه الدوام ولا التکرار، فإنما هی فعل ماضٍ یدل علی وقوعه مرة، فیلزم علی التکرار عمل به والا فلا تفتظیہ بوضعها، وقد قالت عائشة: کنت أظیب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لحله قبل أن یطوف، ومعلوم أنه لم یحج بعد أن صحبته عائشة إلا حیا، وهی حجة الوداع، فاستعملت ”کان“ فی مرة واحدة (۳)۔“

(۱) (صحیح مسلم، کتاب صلوۃ المسافر، باب جواز الانصراف عن الیمین والشمال: ۴۷/۱، ص ۴۷)۔

(۲) (سنن أبوداؤد، کتاب الصلوۃ، باب کیف الانصراف من الصلوۃ: ۶۵۶/۱، إمدادیہ)۔

(۳) (شرح النووی، کتاب الصلوۃ، باب صلوۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم)۔

۱۶۔ دوام پر استدلال

۳- لفظ "إذا" سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ روایات میں لفظ "إذا" آتا ہے، معنی یہ ہے کہ جب بھی رکوع جاتے اور جب بھی رکوع سے اٹھتے، "إذا" عموم اوقات کے لئے ہے۔

جواب: "إذا" ہمیشہ عموم اوقات کیلئے نہیں ہوتا بلکہ "ان" کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے: "من نسي"۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آپ تکبیر تحریمہ کے دوام پر بھی لفظ "إذا" سے استدلال کرتے ہیں، تو یہ دوام ثابت ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ: "لانتبست الدوام والمواظبة عند الافتتاح بنقل الرفع حسب البراءة: أي بنقل الرفع عند التكبيرة الافتتاح وبعدم نقل الترك عندہ" (۱)۔

"تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین پر دوام و مواظبت صرف ثبوت رفع کی وجہ سے ثابت نہیں کیونکہ ہم اسے مجموع یعنی بوقت تحریمہ ثبوت رفع و عدم ثبوت ترک دونوں کے مجموعے سے ثابت کرتے ہیں۔"

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ یہاں ترک رفع کے دلائل ہی نہیں، بخلاف رفع الیدین قبل الركوع و بعد الركوع کے کہ اس میں اختلاف ہے، اس لئے کہ وہاں رفع کے دلائل موجود ہیں۔ تب ہی تو صحابہ کی ایک جماعت اور امام مالک، امام ابو حنیفہ، اہل مدینہ، اہل کوفہ وغیرہ رفع کے قائل ہیں۔

"قال الحافظ: لم يختلفوا أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يرفع يديه إذا افتتح"۔ (۲)

۴- مالک بن حویرث کی روایت سے بھی دوام رفع یدین پر استدلال کرتے ہیں: "عن أبي قلابة أنه سأل ابن الحویرث إذا صلى كبر ورفع يديه، وإذا أراد أن يركع رفع يديه، وإذا رفع رأسه من"۔

الركوع رفع يديه، وحدث أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صنع هكذا“ (۱)۔

”حضرت ابو قتادہ راوی ہیں کہ مالک بن حویرث کو میں نے نماز پڑھتے دیکھا، بوقت

تحریمہ رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے بعد رفع یدین کرتے تھے۔ مالک بن

حویرث فرماتے ہیں کہ رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایسے ہی نماز پڑھی۔“

اس روایت اور اسی طرح ابو حمید الساعدی کی روایت سے دوام پر استدلال کیا جاتا ہے، لیکن یہ استدلال

درست نہیں، کیونکہ مالک بن حویرث نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صحبت میں صرف بیس دن رہے:

”عن أبي قتادة، قال: حدثنا مالك، قال: أتينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ونحن

متفارقون، فأقمنا عنده عشرين يوماً وليلة“ (۲)۔

اور نہ ہی اپنی روایت کا تذکرہ کرتے ہیں۔ عین ممکن ہے کہ مرسل صحابی ہو، یہی حال ابو حمید الساعدی ہے:

آپ کو بھی صحبت نبویؐ کبھی کبھار ہی میسر ہوتی تھی، لہذا ان سے دوام پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟

رفع الیدین بین السجدتین کا ثبوت

علاوہ ازیں یہی مالک بن حویرث رفع الیدین بین السجدتین کو ذکر کرتے ہیں: ”عن مالك بن الحويرث

أنه رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رفع يديه في صلاته، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه

الركوع، وإذا سجد، وإذا رفع رأسه من السجود، حتى يحاذي بهما فروع أذنيه“ (۳)۔

اگر آپ ان کی روایت سے قبل الركوع و بعد الركوع دوام رفع ثابت کرتے ہیں تو بین السجدتین توقف

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ”مجمع الزوائد“ ۱۰۱/۲ میں ہے: ”إن النبي صلى الله

عليه وسلم كان يرفع يديه في الركوع والسجود“ (۴)۔ ”نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رکوع و سجود

یدین کرتے تھے۔“

(۱) (الصحيح للبخاري، كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع: ۱/۱۰۲، قديمي)

(۲) (الصحيح للبخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر: ۱/۸۸، قديمي)

(۳) (سنن النسائي، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين للسجود: ۱/۱۶۵، قديمي)

(۴) (مجمع الزوائد، باب رفع اليدين في الصلوة: ۱۰۱/۲، دار الفكر)

علامہ بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”رواہ أبو یعلیٰ، ورجاله رجال الصصحیح“۔ صحیح حدیث ہے، نیز آپ ﷺ کے مطابق یہاں بھی فعل مضارع پر لفظ ”کان“ داخل ہے۔ یعنی ہمیشہ الاعمل ہے جب کہ آپ نے اسے یہاں بھی تارک حدیث نہیں بلکہ عامل بالجہد حدیث ہیں اور ہم قبل الركوع وبعد الركوع کو ترک کر کے تارک حدیث بن گئے۔ یا للعجب!

”ابوداؤد“ میں وائل بن حجر سے روایت ہے: ”وإذا رفع رأسه من السجود أبعثاً بديه“ (۱)۔ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ رفع یدین السجدتین عبدالوارث کا تفرد ہے، ہمام اسے نقل نہیں کرتے۔ اس کا یہ ہے کہ عبدالوارث بن سعید ثقہ ہیں۔ ووزیادة الثقة مقبولة۔

[عبدالوارث] الحافظ الثبت أبو عبيدة العنبري، وقال: لم يتأخر عنه أحد لا ثقاه ودينه“ (۲)۔ ”کان یحیی بن سعید یثبته، فإذا خالف أحد من أصحابه قال ما قال عبدالوارث“ (۳)۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”قال: رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين يفتتح الصلوة وحين يركع وحين يسجد“ (۴)۔

علامہ نیوی رحمہ اللہ صاحب ”آثار السنن“ فرماتے ہیں: اس روایت کو ”ابن ماجہ“ اور ”طحاوی“ نے بھی نقل کیا ہے۔ سند میں امام راوی ثقہ ہیں۔ سند میں اسماعیل بن عیاش ہے وہ بھی صدوق ہے۔

علامہ نووی نے بعض محدثین کا مسلک رفع یدین السجدتین نقل کیا ہے، احادیث صحیحہ میں ہے جب ہی تو ان کا یہ ہے ”قال أبو بكر بن المنذر وأبو علي الطبري من أصحابنا وبعض أهل الحديث: يستحب رفع یدین السجود“ (۵)۔

مذکورہ احادیث سے بخوبی یہ بات ثابت ہو گئی کہ رفع یدین بین السجدتین ثابت ہے، اگر آپ اسے واجب سمجھتے تو کوئی ایسی حدیث دکھائیں جس میں ہو کہ رفع یدین السجدتین واجب نہیں لیکن قبل الركوع وبعد الركوع

۱۔ کتاب الصلوة، باب رفع یدین: ۱/۱۶۶۔

۲۔ حفاظ: ۱/۲۵۷، رقم: ۲۴۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت۔

۳۔ تہذیب: ۶/۴۴۳، دائرة المعارف النظامیہ، (دکن)۔

۴۔ السنن: ۱۳۲، (إمدادیة)۔

۵۔ نووی، کتاب الصلوة، باب استحباب رفع یدین حذو المنکبین مع تکبیرة الإحرام: ۱/۱۶۸۔

اجب ہے۔

ابن رشدؒ بدلیۃ المجتہدؒ میں فرماتے ہیں: ”وذهب بعض أهل الحديث إلى رفعهما عند السجود وعند الرفع عنه“ (۱)۔

الاثبات مقدم علی النفی کی وضاحت

غیر مقلدین کہتے ہیں آپ جو روایات پیش کرتے ہیں وہ نافی ہیں اور ہم جو روایات پیش کرتے ہیں وہ مثبت ہیں اور عند التعارض بین النافی والاثبات مثبت کو ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ آپ کے ہاں بھی مشہور قاعدہ ہے۔ لہذا یدین کی حدیثیں رائج اور ترک کی مروج ہوں گی، نو یكون العمل علی الراجح۔

جواب: اگر آپ مثبت پر عمل کرتے ہیں تو مکمل عمل کریں، مثبت میں رفع بین المسجدین، رفع السجود، الیٰ ان رکعة الثالثة، بلکہ عند کمالی حفظ و رفع بھی ہے۔ بعض کو لینا اور باقی کو چھوڑنا اخذ بالثبوت بالقرض، اگر ہم نے مثبت کو چھوڑا تو آپ بھی تارک مثبت ہیں۔

آپ کے شیخ الکل فی الکل مولانا ندیر حسین صاحب ”معیار الحق“ میں اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ جب مدلول نص ہو تو وہ مروج نہیں بلکہ معارض مثبت بنے گی، کیوں کہ معارض کے لئے ضروری ہے کہ دونوں دلیل ہوں، اور ترک رفع کی نفی مدلول نص ہے کہ جس طرح رفع پر نص موجود ہے نفی پر بھی نص ہے۔ یہ نفی عدم اصلی مدلول النص نہیں، لہذا مثبت کے برابر کی ہوگی اور تطبیق کے لئے دوسری ترجیحات کو اختیار کیا جائے گا۔

”الاثبات مقدم علی النفی“۔ اس قاعدے کو اگر علی الاطلاق رکھتے ہیں تو درحقیقت مثبت ہم جہے طرح کہ اثبات کا مشہور معنی الاثبات ما لا یشتمل علی السلب یا ما لا یكون مشتملاً علی السلب۔ اثبات کا ایک اور معنی ہے کہ اثبات اور مثبت اس کو کہا جاتا ہے جو ایک امر جدید اور امر حادث کو ثابت کرے۔ جب تک کہ پہلے رفع یدین تھا بعد میں متروک ہو گیا ہم اس چیز کو ثابت کر رہے ہیں جو زمانہ ماضی میں نہیں تھی۔ رفع یدین ہے اور یہی اثبات کا معنی ہے، اور رفع یدین نفی ہے اس لئے الاثبات مقدم علی النفی کے قاعدے کے ترک رفع یدین کو ترجیح ہوگی۔

غیر مقلدین میں سے مولانا عبد التواب ملتانی ”مصنف ابن ابی شیبہ“ کی رفع یدین السجدتین والی حدیث

ہے۔ ”تعارضت فیہ رواية الفعل والترك، والأصل العدم“۔ اسی طرح ہم بھی کہیں گے: تعارضت فعل والترك فی الرفع عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، والأصل العدم۔ ایک (تین) مسئلہ اس آپ نے عدم کو اصل قرار دیا تو دوسرے (رکوع و بعد الركوع) میں ہم عدم کو اصل قرار دیتے ہیں۔
 علامہ شوکانی نے بھی ایسی بات کہی فرماتے ہیں: رفع الیدین بین السجدتین کے سلسلے میں فعل اور ترک دونوں صحیح ہیں اور اصل میں چونکہ نہ کرنا تھا اس لئے: ”قالواجب البقاء علی النفی السابق“ (۱)۔

اسے ”ایضا ماکان علی ماکان“ بھی کہتے ہیں، یہی ایضا ماکان علی ماکان عند الركوع و بعد رکوع میں بھی جاری ہوگا۔

حدیث صحیحین کا مسئلہ

۱۔ رفع الیدین کی روایات صحاح ستہ میں اور خصوصیت کے ساتھ بخاری و مسلم میں پائی جاتی ہیں اور ترک حدیث صرف سنن میں ہیں، لہذا صحیحین کی روایت کو غیر صحیحین کی روایات پر ترجیح ہوگی۔

جواب: صحیحین کو صحیح کہنے کا مطلب اگر یہ ہے کہ ان میں تمام احادیث صحیح اور کوئی تکلم فیہ نہیں تو یہ بات سنن اربعہ کو تغلیبا صحاح کہا جاتا ہے۔ صحیحین میں اگرچہ احادیث صحیحہ ہیں لیکن ان کی بعض احادیث میں ہے۔ ترجیح کا مدار کتاب کو بنانا عجیب ہے بلکہ مدار تو شرائط ہیں، اب وہ شرائط جس حدیث میں پائی جائیں وہ صحیح ہے، چاہے وہ کسی بھی کتاب کی ہو۔ علاوہ ازیں حذف مکرات کے بعد بخاری میں تقریباً چار ہزار روایتیں آئیں۔ آثار موقوفات اور امام بخاری کی آراء ہیں تو تابعین اور امام بخاری کی آراء آپ کے نزدیک حجت اور امام بخاری مطلق تابعی کی آراء سے خدا واسطے کا پیر اہل هذا الا تعصب۔

نیز صحیحین میں ہی مالک بن حویرث کی رفع بین السجدتین والی روایت ہے، اسے آپ نے بھی ترک کیا اور ترک صحیحین نہیں، تعجب ہے۔ علاوہ ازیں جن روایتوں سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ روایتیں بھی محدثین کے صحیح اترتی ہیں اور بعض علی شرط الشیخین ہیں گویا کہ وہ بھی صحیحین کی روایات ہیں۔

لفظ ابن حجر نے ”نخبۃ الفکر“ میں لکھا: ایک حدیث فائق افضل اور اصح ہے اور دوسری حدیث مفوق ومفضل

لیکن کبھی اس مفضول و مفوق کے ساتھ ایسے قرائن مل جاتے ہیں جن کی وجہ سے مفضول فائق و افضل بن جاتی ہے۔
 بنا بریں ترک رفع کی احادیث اگر مفضول و مفوق ہیں (کم مہروز عمکم) تو انہیں ایسے قرائن حاصل ہے جو انہیں فائق و افضل بناتے ہیں۔ سیاتی ذکر القرائن۔

صحیحین کی روایات اگر چہ ثبوت رفع پر دال ہیں لیکن دوام رفع پر دلالت نہیں کرتیں، دوام سے مراد یہ ہے کہ رفع ایک بار ہو کر باقی رہے۔ بخلاف اصحاب سنن کے کہ وہ تصریح کرتے ہیں کہ رفع الیدین کی حیثیت ترک کی ہے، لہذا سنن کی روایات سے رفع الیدین کے دوام سے قطعاً انکار ہے۔

علامہ علی بن زکریا منجی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "أحاديثنا تقتضي النهي عن رفع اليدين، وما است
غيرنا من الأحاديث تقتضي الندب أو الإباحة، فكان ما ذهبنا إليه أولى" (۲)۔

”جن احادیث سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ رفع یدین کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں، دوسرے حضرات ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو رفع یدین کی اباحت یا ندب پر دلالت کرتی ہیں (اور قاعدہ ہے کہ نبی اور اباحت میں تعارض ہو تو نبی کو ترجیح دی جاتی ہے) لہذا ترک رفع کی احادیث اصح ہوں گی۔“

وجوہات ترجیح

قرآن کریم میں ہے: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ قانتین کا ایک معنی ”ساکنین“ ہے اور ”ساکنین“ کہ نماز میں سکون اختیار کرو اور اطمینان کے ساتھ کھڑے رہا کرو اور رفع الیدین عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع سکون کے خلاف ہے، لہذا بمقتضی آیت ترک کو ترجیح ہوگی۔

ابتداء اسلام میں نماز میں مختلف حرکات کی اجازت تھی مثلاً: چلتا پھرتا، سلام کا جواب دینا، مسبوق کے متعلق دوسرے نمازی سے پوچھنا وغیرہ، لیکن بعد میں یہ ساری حرکات منسوخ ہو گئیں، اسی طرح رفع یہ حرکت من الحركات ہے، ابتداء اسلام میں اس کی بھی اجازت تھی بعد میں اسے ترک کیا گیا۔

(۱) (نخبة الفكر: ۴۶، دار الحديث، ملتان).

(٢) (اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، باب لا ترفع الأيدي عند الركوع ولا بعد الرفع منه : ٨٨/١ .

ن کا آپس میں تعارض ہے۔ اور ”اسکوا فی الصلوٰۃ“ یہ قول نبوی ہے، اس کا کوئی معارض نہیں۔ اس کا معنی یہی ہے کہ نماز میں سکون ہو اور رفع یدین عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع اس کے خلاف رفع یدین نہیں ہونا چاہیے۔

کا برین صحابہ اور عشرہ مبشرہ یہ حضرات ترک رفع کے قائل تھے اور صف اول میں ہوتے تھے، بخلاف حضرت عائشہ کے کہ وہ صفار صحابہ میں شمار ہوتے ہیں اور رفع یدین نقل کرتے ہیں۔ لہذا کا برین صحابہ کی روایات کو ترجیح دی گئی اور ترک رفع اختیار کیا جائے گا۔

ترک رفع کی روایات کے روادۃ فقیہ ہیں، حاکم نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے: ”إذا اجتمع ابن مسعود و غیرہ واختلفا فابن مسعود أولى أن يتبع“۔

بسا اوقات دونوں طرف صحیح احادیث ہوتی ہیں لیکن جس طرف فقہاء کا عمل ہوتا ہے وہ جانب رائج قرار پاتی ہے۔ صرف علوم الحدیث میں کئی ایسی احادیث کو نقل کیا اور فرمایا کہ یہ حدیث عمل فقہاء سے مؤید ہے، لہذا رائج ہے۔ جب یہ ہے کہ ”الفقہاء هم أعلم بمعانی الحديث“ (۱)۔

اشکال: کہتے ہیں کہ امام شافعی و احمد بھی فقیہ ہیں اور رفع یدین کے قائل ہیں۔

جواب: آپ صرف حدیث پیش کریں گے کیونکہ آپ اپنے اصولوں (قرآن و حدیث) کے پابند ہیں، نہ خود ان دونوں میں داخل نہیں، نیز تقلید اسی کا نام ہے جس کا آپ ارتکاب کر رہے ہیں۔ اگرچہ تمام مسائل میں امام شافعی و احمد کے مقلد بن جائیں گے اور تقلید آپ کے ہاں شرک ہے۔

فائدہ: بسا اوقات فقیہ کسی ضعیف حدیث پر عمل کرتا ہے تو اس کا عمل کرنا خود اس حدیث کے صحیح ہونے کی وجہ سے کیونکہ فقیہ کا کام عمل بتانا ہے کہ یہ حدیث معمول ہے یا اور یہ غیر معمول ہے، جب کہ محدث کا کام الفاظ بتانا ہے۔ پھر محدث بھی ضعیف حدیث پر عمل کرتا ہے تو فقیہ کا درجہ اس سے زیادہ ہے، اس لئے اس کو اس چیز کی طرف توجہ دینی ہوگی کہ وہ ضعیف حدیث کو معمول بہ بتائے۔

کمال حدیث صحیح بعمل بہ ”اگرچہ قاعدہ ہے لیکن“ کمال حدیث صحیح بعمل بہ کی بھی ایسی موجود ہیں۔ جو توں میں نماز پڑھنا صحیح حدیث سے ثابت ہے لیکن آپ بھی اسے مستحب قرار نہیں دیتے۔





مسئلة قرأت خلف الامام

قرأت خلف الامام

حق کون ہے؟

اس مسئلے میں بھی غیر مقلدین مدعی اور ہم مدعا علیہ، تافی اور سائل ہیں، کیوں کہ مدعی کی تعریف: ”من اذا دعا لغيره“ جو اپنے دعویٰ کو چھوڑ دے اسے چھوڑ دیا جائے اور اس سے مناظرہ نہ کیا جائے، غیر مقلدین پر صادق آتی ہے۔ ہم پر قرأت لازم ہے دونوں فریق اس کے قائل ہیں، منفر د قرأت کرے گا اس پر بھی اتفاق ہے۔ اختلاف کے بارے میں ہے، غیر مقلدین کہتے ہیں کہ مقتدی پر بھی قرأت کرنا لازم ہے جب کہ ہم اس کی نفی کرتے ہیں۔ ”وہ اپنے دعویٰ کو چھوڑ دیں تو اختلاف ہی نہیں۔ مدعی کی تعریف ان پر صادق آتی ہے، لہذا وہ مدعی ہیں۔

نیز ”الذی ینبئ امرأه اذا فہو المدعی“ کے پیش نظر بھی غیر مقلدین مدعی ہیں، وہ اس طرح کہ امام کے بارے میں اتفاق ہے کہ دونوں قرأت کریں گے، اختلاف مقتدی میں ہے۔ غیر مقلدین ایک امر زائد مقتدی کو ثابت کرتے ہیں کہ مقتدی کے ذمے قرأت واجب ہے، لہذا وہ مدعی ہیں۔

دعویٰ

جب غیر مقلدین مدعی ہیں تو دعویٰ لکھنا اور دعویٰ کے مطابق دلیل پیش کرنا ان کی ذمہ داری ہے، لیکن وہ ہم سے ہیں کہ آپ حدیث سے ثابت کریں کہ مقتدی کے ذمے قرأت لازم نہیں اور مقتدی کو قرأت سے منع کیا گیا ہے۔ اصل ضابطہ اور قاعدے کے مطابق دلائل و بیہ اثباتات کے لئے ہوتے ہیں اور اثبات مدعی کے ذمے ہے۔ مطالبہ کرنا کہ ایسی حدیث دکھائیں کہ مقتدی قرأت نہ کرے قلب موضوع اور غصب ہے۔ ہم چونکہ نفی کو ثابت کرتے ہیں، لہذا ہم بھی دلائل پیش کریں گے لیکن اولاً دلائل پیش کرنا غیر مقلدین کی ذمہ داری ہے۔

☆ - دعویٰ میں ان سے حکم قرأت (فرض ہے یا واجب وغیرہ)۔

☆ محل تعیین قرأت کس وقت قرأت کرے گا؟ ۱- امام کے ساتھ، ۲- امام کے بعد، ۳- سکات امام میں۔

☆ اور یہ بات کہ مقتدی ہر رکعت میں قرأت کرے گا یا نہیں؟ لکھوانا ضروری ہے۔

حکم قرأت اس لئے لکھوائیں گے کہ صرف یہ کہنا ”مقتدی امام کے پیچھے قرأت کرے گا“ معتبر نہیں۔ بلکہ اسی قرأت کرنے کو کسی نہ کسی حکم شرعی سے مقید کرنا ہوگا، اسی طرح یہ دعویٰ کہ ”مقتدی پر قرأت لازم ہے“ بھی محل غم ہے۔ کیونکہ لازم بمعنی فرض ہے یا واجب؟ ہر ایک کا اثبات مختلف دلائل سے ہوگا، اس لئے ابتداء ہی یہ لکھوانا ہوگا کہ مقتدی پر قرأت فرض ہے یا واجب۔

محل تعیین قرأت اس لئے لکھوائیں گے کہ اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں:

۱- امام کے ساتھ قرأت کرے، ۲- امام کے سکات کے دوران پڑھے، ۳- امام سورۃ فاتحہ پڑھ کر رک جائے۔

یہاں تک کہ مقتدی قرأت کرے، پھر سورۃ ملائے۔ ان تین صورتوں میں مقتدی کون سی صورت اختیار کرے گا۔ یہ صورت کے آپ قائل نہیں، نیز اس میں صراحۃً ﴿فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ کی خلاف ورزی ہے۔ دوسری یا تیسری صورت آپ اختیار کرتے ہیں یعنی یا سکات کے دوران پڑھے یا فاتحہ کے بعد سکات طویلہ کے دوران پڑھے۔ سکات متعلق حدیث میں آتا ہے کہ ”ولا الضالین“ کے بعد نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تھوڑی دیر خاموش رہتے (۱)۔ جب مقتدی کے ذمے سورۃ فاتحہ پڑھنا واجب ہو اور یہ سکات اخیرہ یا سکات طویلہ اخیرہ پر موقوف ہے مایتوقف علیہ الواجب فہو واجب کے قاعدے کے تحت یہ سکات یا سکات طویلہ اخیرہ واجب ہوں گے۔ اس کے وجوب پر کوئی صحیح حدیث دکھائیں حالانکہ صحیح کجا اس بارے کوئی ضعیف حدیث بھی نہیں۔ علاوہ ازیں اگر امام ہی نہ کرے تو پھر فاتحہ کا حکم نیز اس نماز کا حکم جو سکات سے خالی ہو آپ کے نزدیک کیا ہے؟

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وأما المسکوت عنہ فغیب الفاتحة فلا یستحبہ أحد“

لا یستحبہ مالک وأبو حنیفہ، والجمہور لا یستحبون أن یمسکت الإمام لیقرأ المأموم، وذلك أن المأموم عندهم إذا جهر الإمام لیست بواجبة ولا مسنحة بل هی منہی عنہا“ (۲)۔

”امام احمد بھی امام مالک و ابو حنیفہ کی طرح فاتحہ کے بعد امام کے سکات کرنے کو مستحب

(۱) (ابن ماجہ، باب فی سکتی الإمام: ۶۶، قدیمی)۔

(۲) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۲/۲۰۱، مکتبۃ العبیکان)۔

نہیں کہتے، جمہور علماء اسے مستحب نہیں سمجھتے کہ امام سکوت کرے تاکہ مقتدی فاتحہ پڑھ لے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک امام جب جہراً قرأت کر رہا ہو تو مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا نہ واجب ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ ممنوع ہے۔

یہ بھی لکھواتا ہوگا کہ سورۃ فاتحہ کو پڑھنا ہر رکعت میں واجب ہے یا نہیں؟

جواب دعویٰ

اگر وہ اپنا دعویٰ صحیح انداز میں لکھ دیں، مثلاً ”مقتدی کے لئے ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ پڑھنا سکتا امام میں فرض یا واجب ہے“، تو پھر ہم جواب دعویٰ لکھیں گے کہ ”مقتدی کے لئے قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی ہے۔“

وضاحت مسئلہ

در اصل یہاں دو مسئلے ہیں: ۱- قرأت مطلقہ ۲- قرأت خلف الامام

قرأت مطلقہ

مطلق قرأت یعنی بقدر آیت کو امام ابو حنیفہ اسے فرض کہتے ہیں، باقی سورۃ فاتحہ یا ضم سورۃ مع الفاتحہ واجب ہیں۔ جب کہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد سورۃ فاتحہ کو رکن اور فرض قرار دیتے ہیں اور ضم سورۃ ان کے ہاں سنت مؤکدہ ہے۔

”ذهب أبو حنیفۃ إلی وجوب الفاتحة وذهب مالک والشافعی وأحمد إلی رکنیتها“

وحرثیتها“ (۱)۔

امام صاحب کے دلائل

قرأت مطلقہ کی فرضیت پر امام صاحب کی طرف سے مندرجہ ذیل دلائل ذکر کئے جاتے ہیں:

﴿فاسقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ۲۰] من القرآن ”ما“ کا بیان ہے اور کلمہ ”ما“ عموم کے

میں ہے مجمل نہیں اور آیت قطعی الثبوت و قطعی الدلالة ہے، اس لئے جانب اثبات میں فرضیت ثابت ہوگی، لہذا

قرأت مطلقہ فرض ہے۔

”ما“ کے عموم میں اجمال نہیں کہ آپ کہیں حدیث: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب اس اجمال کی تفسیر ہے کیونکہ اجمال میں جب تک تحمل مراد واضح نہ کرے اس وقت تک وہ تحمل اور ناقابل عمل رہتا ہے، یہاں مراد بالکل واضح ہے کوئی اجمال نہیں۔

اشکال: آپ اسے مطلق قرار دیتے ہیں اور مطلق من حیث أنه مطلق کا کوئی وجود خارجی نہیں ہوتا بلکہ مطلق کا وجود مقید کے ضمن میں ہوتا ہے، لہذا ہم کہتے ہیں کہ یہ مطلق خارج میں فاتحہ کے ضمن میں ہے۔ لہذا قرأت فاتحہ فرض ہے۔

جواب: یہ مطلق صرف فاتحہ کے ضمن میں نہیں بلکہ ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكِتَابَ﴾ [الکوثر: ۱] اور ﴿وَالْعَصْرَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ۱، ۲] کے ضمن میں بھی پایا جاتا ہے اور آپ اس کے قائل نہیں اسی طرح ہم بھی آپ کو ہرگز اس کی اجازت نہیں دیں گے کہ اس مطلق کو صرف فاتحہ کے ضمن میں مقید کریں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والتقييد بالفاتحة ينافي التيسير الذي يدل عليه الإطلاق، فلا يصح حمله عليه، وأيضاً فسورة الإخلاص منيسرة، وهي أقصر من الفاتحة فلم ينحصر التيسير في الفاتحة“ (۱)۔

فائدہ: وجود خارجی میں مقید اور خاص، مطلق و عام کے ضمن میں ہوتے ہیں لیکن احکام میں یہ ترتیب نہیں ہوتی، خاص کے احکام الگ اور عام کے الگ ہوتے ہیں، خاص مقید کا دائرہ تنگ جب کہ عام و مطلق کا دائرہ وسیع ہوتا ہے مطلق کی عمومیت لا بشرطی کے درجے میں جب کہ عام کی عمومیت بشرطی (بشرط عمومیت کے درجے میں ہوتی ہے)۔

۲- ”عن أبي هريرة قال: قال لي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: اخرج فنادي في

المدينة أن لا صلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد“ (۲)۔

”حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجھے

کہا کہ میں اعلان کرو کہ بغیر قرأت کے نماز نہیں ہوتی، اگرچہ قرأت فاتحہ اور اس سے زائد سورہ کے ضمن میں ہو“۔

(۱) (فتح الباری: ۳۸۵/۲، بحوالہ خاتمة الكلام: ۲۴، مکتبہ حلیمیہ)۔

(۲) (سنن أبی داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب من ترک القراءة فی الصلوٰۃ: ۱/۱۶۵، إمدادہ)۔

حکمتِ اسلامیہ کی دلیل

”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب“ (۱)۔ جو فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔

اس سے سورہ فاتحہ کے فرض اور رکن ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

جواب: الخبر الواحد لا تثبت به الفرضية، خبر واحد سے فرضیت کا ثبوت نہیں ہوتا۔

۲- قرأ سورة الفاتحة وسورة معها اور قرأ بفاتحة الكتاب میں فرق ہے، جہاں صرف سورۃ الفاتحہ

”غیر“ ہے، ”ب“ کے ہیں وہاں پر ”مازاد“ کے الفاظ بھی ہیں اور جب ”ب“ کے ساتھ متعدی کیا جائے تو اس کا

معنی یہ ہے کہ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی ہے۔ اسی طرح بغیر ”ب“ کے ہو تو معنی صرف فاتحہ پڑھی۔ حدیث میں ”لم

يقرأ بفاتحة الكتاب“ ہے یعنی فاتحہ کے ساتھ کچھ اور (سورۃ) بھی ہے۔ تو آپ صرف سورۃ فاتحہ کی فرضیت ثابت

کرتے ہیں، سورۃ کی فرضیت کے قائل کیوں نہیں؟

۳- ابن ماجہ میں روایت ہے: ”من صلى صلوة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج غير تمام“۔

”جس نے اس طرح نماز پڑھی کہ فاتحہ کی تلاوت نہیں کی تو اس کی نماز ناقص

ہے“ (۲)۔

۴- تعدد ہے کہ جب کسی چیز کا رکن اور شے کی ماہیت ختم ہو جائے تو اس پر شے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اگر سورۃ

فاتحہ سورۃ نہ آوے جس نے اس کی قرأت نہیں کی اس کی نماز ہی نہیں ہوتی چاہیے، حالانکہ حدیث میں ”غیر تمام“

نہیں ہے اور یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ سورۃ فاتحہ کی قرأت فرض نہیں۔



قرأت خلف الامام

مذہب حنفی

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک سورۃ فاتحہ کی قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی ہے، نماز سری ہو یا جہری مقتدی امام کی آواز سے یا نہ سے۔ باوجود کراہت تحریمی کے اگر مقتدی قرأت کرے تو اس کی نماز پر بطلان کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

علامہ ^{ہسکلی} رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لم یأمر بقرآن کرہ تحریمًا، ونصح فی الأصح" (۱)۔

سری نمازوں میں جواز قرأت امام محمد سے منقول نہیں

غیر مقلدین نے یہ بات مشہور کی کہ امام محمد سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کی قرأت کے قائل ہیں۔ امام محمد سے صراحۃً اس کے خلاف منقول ہے: "قال محمد: لا قراءة خلف الإمام فيما جهر به ولا فيه يجهر، بذلك جاءت عامة الآثار، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله" (۲)۔

"امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: امام کے پیچھے نہ جہری نمازوں میں قرأت کی جائے گی

نہ ہی سری نمازوں میں، آثار میں یہی ذکر ہے اور امام صاحب کا مذہب بھی یہی ہے۔"

علامہ ^{ہسکلی} رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والمؤتم لا يقرأ مطلقاً ولا الفاتحة في السرية اتفاقاً، وما

لمحمد ضعيف كما بسطه الكمال" (۳)۔

(۱) (الدر المختار، قبيل باب الإمامة: ۵۴۴/۱، سعيد)۔

(۲) (مؤطا امام محمد، باب القراءة في الصلاة خلف الإمام: ۹۷، نور محمد)۔

(۳) (الدر المختار، قبيل باب الإمامة: ۵۴۴/۱، سعيد)۔

سب مالکی

امام مالک فرماتے ہیں: جہری نمازوں میں قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی اور سری نمازوں میں مستحب ہے۔

سب شافعی

امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ جہری اور سری دونوں میں قرأت خلف الامام واجب ہے اور قول جدید یہ ہے جہری نمازوں میں قرأت نہ کرے، سری میں کرے (۱)۔

سب حنبلی

جہری نمازوں میں اگر امام کی آواز آرہی ہو تو قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی ہے، اگر آواز نہ آرہی ہو تو پڑھنا مستحب ہے۔ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "الاستحباب أن يقرأ في مسكنات الإمام وفيما لا يجهر به وهذا قول أكثر أهل العلم..... فإن لم يفعل فصلاته تامة؛ لأن من كان له إمام فقرأه الإمام له وحمله ذلك أن القراءة غير واجبة على المأموم فيما جهر به الإمام ولا فيما أسر به، نص عليه في رواية الجماعة، وبذلك قال الزهري والثوري وابن عيينة ومالك وأبو حنيفة وإسحاق" (۲)۔

"اکثر اہل علم فرماتے ہیں کہ مسکنات امام اور سری نمازوں میں قرأت خلف الامام مستحب ہے، اگر کوئی نہ پڑھے تب بھی اس کی نماز مکمل ہے، کیونکہ جب امام موجود ہے تو امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہوتی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ نماز جہری ہو یا سری، مقتدی پر قرأت واجب نہیں۔ امام احمد کی ایک روایت یہی ہے اور یہی تحقیق زہری، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، امام مالک، امام ابو حنیفہ اور اسحاق بن راہویہ کی ہے۔"

سب حنفی

تلفیق بین المذہب ہے یعنی نماز جہری ہو یا سری، امام کی آواز سنائی دے یا نہ ہر حال میں قرأت کرنا واجب ہے اور یہ مذہب اجماع امت کے خلاف ہے کیونکہ جہری نمازوں میں جب قرأت سنائی دے تو سب کے ہاں

۱۔ حاشیہ السنن، کتاب الصلوٰۃ، باب ما جاء في ترك القراءة خلف الإمام: ۱۱۷/۲، مکتبہ صفدریہ)۔

۲۔ المعنی لابن قدامة، کتاب الصلوٰۃ: ۶۳۹/۱-۶۴۱، دار الفکر)۔

قرأت خلف الامام ناجائز ہے جب کہ غیر مقلدین اسے واجب کہتے ہیں۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ امام احمد بن حنبل کا قول نقل کرتے ہیں: "ما سمعنا أحداً من أهل الإسلام يقول: إن الإمام إذا جهر بالقراءة لاتجزئ صلوة من خلفه إذا لم يقرأ. وقال: هذا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه والتابعون، وهذا مالك في أهل الحجاز، وهذا الليث في أهل مصر ما قالوا لرجل صلى، وقرأ إمامه ولم يقرأ هو: صلاته باطلة، ولأنها قراءة لاتجب على المسبوق فلم تجب على غيره كالسورة" (۱)۔

"اہل اسلام میں، میں نے کسی کا یہ قول نہیں سنا کہ جہری نمازوں میں اگر وہ قرأت نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہوئی، مزید فرمایا: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، صحابہ کرام، تابعین عظام، اہل حجاز میں امام مالک، مصر میں لیث ہیں، ان میں سے کسی نے بھی کسی مقتدی کو قرأت خلف الامام نہ کرنے پر بظان نماز کا نہیں فرمایا، اس لئے کہ قرأت فاتحہ جب مسبوق پر واجب نہیں تو غیر مسبوق پر بھی واجب نہیں جیسا کہ قرأت سورۃ واجب نہیں۔"

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ قرأت خلف الامام کے بارے میں جتنی بھی احادیث ہوں وہ حنفیہ کے اس استدلال کے برابر نہیں جو انہوں نے قرآن کی آیت سے کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"الذين ينهون عن القراءة مع الإمام هم جمهور السلف والخلف، ومعهم الكتاب والصحيح، والذين أو جبوها على المأموم في حال الجهر هكذا فحدثهم قد ضعفه الأئمة، ورواه أبو داود، وقوله في حديث أبي موسى "وإذا قرأ فأنتوا" صححه أحمد وإسحاق ومسلم بن الحجاج وغيرهم، وعلمه البخاري بأنه اختلف فيه، وليس ذلك بقادح في صحته، بخلاف ذلك الحديث فإنه لم يخرج في الصحيح، وضعفه ثابت من وجوه، وإنما هو من قول عبادة بن الصامت" (۲)۔

"سلف وخلف کے جمہور علماء امام کے ساتھ مقتدی کو قرأت سے منع کرتے ہیں اور قرآن و احادیث صحیحہ سے ان کی تائید ہوتی ہے اور جو لوگ جہر امام کے باوجود مقتدی پر قرأت کو

(۱) (المغنی لابن قدامة، کتاب الصلوة، قراءة المأموم الفائحة: ۶۳۸/۱، دار الفکر)۔

(۲) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۰۱/۲۲، مکتبۃ العییکان)۔

واجب کہتے ہیں، ان کی مستدل حدیث ائمہ محدثین کے ہاں ضعیف ہے، جسے ”ابوداؤد“ نے روایت کیا۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد ”اور جب امام قراءت کرے تو خاموش ہو“ کو امام احمد، اسحاق، مسلم بن الحجاج وغیرہ نے صحیح قرار دیا، اگرچہ بخاری نے بوجہ اختلاف اسے معطل قرار دیا لیکن بخاری کا معلوم کہنا اس حدیث کی صحت کو کم نہیں کرتا، اس کے برخلاف قراءت کو واجب کہنے والوں کی مستدل حدیث تو ”صحیح“ میں نہیں اور اس کا ضعیف ہونا بھی کئی وجوہ سے ثابت ہے، حقیقت یہ ہے کہ وہ عبادہ بن صامت کا قول ہے۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والمأموم إذا سمع قراءة الإمام فلا يقرأ بالحمد ولا بغیرها“ (۱)۔ ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ ولما روى أبوهريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: مالي أنازع القرآن، قال: فالتنهي الناس أن يقرأوا فيما جهر فيه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم. وجملته ذلك أن المأموم إذا كان يسمع قراءة الإمام لم يجب عليه القراءة ولا تسحب عند إمامنا والزهرى، والثورى ومالك وابن عيينه وابن جابر وإسحاق وأحمد قولي الشافعى ونحوه عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وأبي سلمة بن حرب وابن مسعود بن جبير وجماعة من السلف“ (۱)۔



حنفیہ کے دلائل

﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ۲۰۴]۔

”اِذَا“ شرطیہ ظرف محکم منصوب ہے اور ”اِذَا“ شرطیہ وقت کے معنی میں آتا ہے۔ اس میں عامل ناصب کون

ہے؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں:

۱- ”اِذَا“ کا مابعد اس میں عمل کرتا ہے، وہ عامل بھی ہے اور معمول بھی، اسی طرح ”اِذَا“ عامل بھی ہے اور معمول بھی، جیسے: مَنْ تَقَرَّبَ أَضْرَبَ ”مَنْ“ اور ”تَقَرَّبَ“ ان میں ہر ایک عامل بھی ہے اور معمول بھی۔ ”مَنْ“ عامل تَقَرَّبَ معمول کہ ”مَنْ“ نے اسے جزم دی اور ”مَنْ“ خود محکم منصوب ہے کیونکہ ”تَقَرَّبَ“ کے لئے مفعول واقع ہوا ہے۔ ہر ایک عامل بھی معمول بھی۔ یہ قول اگرچہ مشہور ہے لیکن مختار و پسندیدہ نہیں۔

دوسرا مذہب ”اِذَا“ محکم منصوب اور عامل ناصب جزاء ہے، مثلاً: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (البقرہ

قولہ) ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾۔ یہ جزاء ہے اور یہی عامل ہے، یعنی سبِّح بحمد ربك وقت مجيء نصره الله۔ لہذا آیت کا معنی استمعوا وانصتوا وقت قرآنہ قرأت کے وقت تم سنو اور خاموش رہو اور قرأت کا وقت متعین ہے تکبیر تحریمہ اور ثناء کے بعد قرأت ہوتی ہے، لہذا اس وقت خاموش رہو۔ اس سے یہ سوال بھی حل ہو گیا کہ جب قرأت کی آواز ہی نہ سنائی دے تو کیا سنیں گے اور کیا خاموش رہیں گے۔

استماع قرآن واجب ہے

”الأمر بالشئ يوجب تحريم ضده، والنهي عن الشئ يثبت إيجاب ضده“۔ ﴿وَلَا تَكُونُوا

المشركين﴾ شرک منہی عنہ اور حرام ہے، لہذا عقیدہ توحید واجب ہے۔ ﴿لَا تَقْرَبُوا الزَّانَا﴾ زنا حرام اور منہی

ہے تو اس کی ضد ترک زنا واجب ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ استماع

قرآن وانصات واجب ہے، لہذا ترک استماع وانصات حرام ہوگا۔ اور قرأت خلف الامام میں ترک استماع وانصات

اس کے علاوہ دیگر آیات بھی اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نزول قرآن کی حکمت اس میں غور و فکر کرنا۔
 ﴿کتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾ [ص: ۲۹]، ﴿أفلا يتدبرون﴾ [النسب: ۸۲]، ﴿وَأوحى إلى هذا القرآن لنتذكركم به ومن بلغ﴾ [الأنعام: ۱۹]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَارَكُمْ فَيَمَسُّوا كُنُوزَكُمْ فَهُمْ يُبْذَرُونَ﴾ [البقرہ: ۲۵۷]۔
 ﴿قُرْآنًا هَادِيًا وَفَرَضًا هَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ۱]۔

جب نزول قرآن کی حکمت غور و تدبر ہے تو سامع پر سکوت واجب ہے تاکہ تدبر و غور و فہم نہ ہو۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فقد أمر الله ورسله بالانصات للإمام إذا قرأ، وجعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك من جملة الائتمام به، فمن لم ينصت له لم يكن قد اتهم به، ومعلوم أن حجب لأجل المأموم، ولهذا يؤمن المأموم على دعائه فإذا لم يستمع لقرآنه ضاع جهره“ (۱)۔

اس پر اشکال کرتے ہیں کہ پھر آپ قرأت خلف الامام و بجائے مکروہ تحریمی کے حرام کیوں نہیں کہتے؟

جواب: مکروہ تحریمی اقرب الی الحرام ہے۔ مقتضائے قاعدہ تو اسے حرام کہنا چاہیے تھا، لیکن اختلاف ہے اس میں خفت پیدا ہوگئی، اس لئے ہم نے ایک درجہ کم کر دیا اور مکروہ تحریمی کہا۔

نتیجہ: شان نزول نماز ہی ہے

کہتے ہیں کہ مذکورہ آیت نماز سے متعلق نہیں بلکہ خطبے میں استماع و انصات کے بارے میں نازل ہوئی۔

جواب: یہ حکم عام ہے، کیونکہ ”قرئی“ کا فاعل مخدوف ہے اور حذف الفاعل عموم کے لئے ہوتا ہے، جب عام ہے تو اس عموم میں امام بھی داخل ہوگا کہ جب امام قرأت کرے تو غور سے سنو اور خاموش رہو۔

شان نزول کے بارے میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں قرآن کی آیت سے ثابت شدہ احکام پر عمل کیا۔ شان نزول کے پیچھے نہیں پڑنا چاہیے۔ اس لئے کہ: أَضْرِبُوا الْأَشْيَاءَ فَمِنْهُمْ الْقُرْآنُ شان النزول کیونکہ یہ صریح ہے اور شان نزول خاص، اور عام آیت کو خاص مورد پر بند کرنا درست نہیں۔ نیز مسلم قاعدہ ہے کہ

”العبرة لعدم النقص لالخصوص المورد“.

اگر شان نزول خطبہ ہو تا تب بھی عمومیت الفاظ نماز کو شامل تھے لیکن علامہ ابن تیمیہ نے اجماع نقل کیا کہ اس آیت کا شان نزول نماز ہے۔ ”قال أحمد بن حنبل: أجمع الناس على أنها نزلت في الصلوة“ (۱)۔
علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اس پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”فإذا ظهر حق الظهور أن أرجح تفاسير الآية هو القول الثاني، وهو أنها نزلت في القراءة خلف الإمام. وأما غيرها من الأقوال فمنها ما هي مردودة قطعاً لاتجد سنداً ومستنداً، ومنها ما هي مخدوشة، ومنها ما هي غير منافية، وهذا القول ترجيحه بوجوه: أحدها: أنه لا تعارضه الأخب والأثر، وليست فيه خدشة ومناقضة عند أولى الأبصار.

وثانيها: أنه منقول عن الأئمة الثقات من غير معارضات.

وثالثها: أنه قول جمهور الصحابة حتى ادعى بعضهم الإجماع على ذلك، كما أخرج البيهقي عن أحمد أنه قال: أجمع الناس على أن هذه الآية نزلت في الصلوة.

وقال ابن عبد البر في ”الاستذكار“ هذا عند أهل العلم عند سماع القرآن في الصلوة لا يختلفون أن هذه الخطاب نزل في هذا المعنى دون غيره.

فعلیم أن اختیار هذه الآية نزلت في الخطبة، وكذا اختیار باقی الأقوال المخدوشة استدلال الحنفیة بعیث كل البعد عن الإنصاف، ومع العلم بما حققنا لا یخلو القول بالاعتساف“ (۲)۔

”یہ بات اچھی طرح ظاہر ہوگئی کہ آیت کی سب سے صحیح اور رائج تفسیر یہ ہے کہ قرأت خلف الامام کے متعلق نازل ہوئی اور اس کے علاوہ باقی اقوال بلا سند معتد قابل رد ہیں اور بعض مخدوش، بعض اس کے منافی نہیں۔ اس قول کی ترجیح کی کئی وجوہات ہیں:

۱۔ دیگر احادیث و آثار اس کے معارض نہیں اور نہ ہی اہل علم کے ہاں یہ مخدوش

(۱) (مجموعۃ الفتاوی: ۱۷۷/۲۲، مکتبۃ العیکان).

(۲) (مجموعۃ رسائل لکھنوی، امام الکلام: ۱۲۷/۳-۱۲۸، إدارة القرآن).

وہ ناقض ہے۔

۲۔ بلا تعارض یہی بات احمد سے مروی ہے۔

۳۔ جمہور صحابہ کا یہی قول ہے حتیٰ کہ بعض حضرات نے اجماع کا دعویٰ کیا جیسا کہ پہلی نے امام احمد کے حوالے سے نقل کیا: ”اس پر اجماع ہے کہ یہ آیت نماز کے متعلق نازل ہوئی۔“ ابن عبدالبر ”استدکار“ میں فرماتے ہیں: اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ آیت نماز میں قرآن سننے کے متعلق ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے استدلال کو رد کرنے کے لئے یہ کہنا کہ آیت کا شان نزول خطبہ یا دیگر اقوال مخدوشہ ہیں، انصاف کے مراطل سے بہت دور ہے، ہماری اس تحقیق پر مطلع ہونے کے باوجود دوسرے اقوال اختیار کرنا ظلم ہے۔“

عامة سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قال ابن عباس: صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأ خلفه ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ﴾ وقال محمد بن كعب القرظي: كان رسول الله إذا قرأ في الصلاة صاحبه من وراءه، إذا قال: بسم الله، قالوا مثل ما يقول حتى تنقضي فاتحة الكتاب والسورة، ثم نزلت آية القرآن ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾، فقرأ وقال عبد الله بن مغفل: إنما نزلت هذه الآية ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ للإمام، إذا قرأ الإمام فاستمع له وأنصت وصلى ابن مسعود بأصحابه فسمع ناساً يقرءون خلفه، فلما انصرف قال: أما أن لكم أن تفهموا؟ أما أن لكم أن تعقلوا؟ وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا كما أمركم الله وقال أبو العالية: إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقرأ أصحابه فقرأ، قرأ أصحابه خلفه فنزلت ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾، فسكت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم“ (۱)۔

”حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی تو بعض لوگ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پیچھے تلاوت کرنے لگے، اس پر یہ آیت ﴿وَإِذَا قُرِئَ

القرآن ﴿نازل ہوئی۔ محمد بن کعب قرطبی فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب نماز پڑھتے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنے والے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی قرأت کے ساتھ قرأت کرتے مثلاً: جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بسم اللہ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتے، اسی طرح سورۃ فاتحہ اور اختتام سورۃ تک ہوتا، ایک عرصے تک یہ ترتیب جاری رہی، پھر قرآن کی یہ آیت: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ نازل ہوئی، اس کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو پڑھتے لیکن مقتدی خاموش رہتے..... عبداللہ بن مغفل فرماتے ہیں یہ آیت: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ امام کی قرأت کے متعلق نازل ہوئی، لہذا جب امام قرأت کرے تو اسے خوب غور اور خاموشی سے سنو۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھائی تو بعض لوگوں کی آواز سنائی دی، جو آپ کے پیچھے کھڑے قرأت کر رہے تھے، نماز ختم کر پکٹنے کے بعد آپ نے فرمایا: کیا وہ وقت نہیں آیا کہ تم سمجھو؟ کیا وہ وقت نہیں آیا کہ تم عقل سے کام لو؟ جب قرآن پڑھا جائے تو اسے خوب غور اور خاموشی سے سنا کرو جیسا کہ اللہ رب العزت نے حکم دیا ہے۔ حضرت ابو العالیہ فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب صحابہ کو نماز پڑھاتے تو صحابہ بھی آپ کے پیچھے پڑھتے، اس پر ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ کی آیت نازل ہوئی، اس کے بعد صرف نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تلاوت کرتے اور صحابہ خاموش رہتے تھے۔“

علامہ ابن جریر طبری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقد صحح الخبر عن رسول الله صلى الله تعالى وسلم بما ذكرنا من قوله: ”إذا قرأ الإمام فأنصتوا“، فالإنصات خلفه لقرآنه واجب على من سمع مؤثراً سامعاً قرآنه بعموم ظاهر القرآن والخبر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم“ (۱)۔“

”نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے صحیح حدیث میں مروی ہے کہ جب امام پڑھتے تو خاموش رہو، لہذا ظاہر قرآن اور حدیث کی وجہ سے امام کی قرأت سننے والے مقتدی پر خاموش رہنا واجب ہے۔“

علامہ بغوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والأول هو الأولی، وهو أنها في القراءة في الصلوة، (۱) وقال بن
 قی تفسیرہ: لكن يترك في الصلوة المكتوبة إذا جهر الإمام بقراءته كما رواه مسلم في صحيحه
 حديث أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إنما الإمام ليؤتم
 به كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا“ (۲)۔

”پہلا قول ہی بہتر ہے کہ یہ آیت نماز میں قرأت کے متعلق نازل ہوئی، ابن کثیر اپنی
 تفسیر میں فرماتے ہیں: اگر امام جہری نماز میں قرأت کر رہا ہو تو پھر اس حکم کی تاکید مزید بڑھ
 جائے گی جیسا کہ ”مسلم“ میں ابو موسیٰ اشعری کی حدیث ہے ”نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے
 فرمایا: امام اس لئے ہوتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا جب وہ تکبیر کہے تم بھی تکبیر کہو اور
 جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو“۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقول الجمهور هو الصحيح: فإن الله سبحانه وتعالى يقول:
 قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلکم ترحمون“ وقال أحمد: أجمع الناس على أنها نزلت
 في صلاة“ (۳)۔

”جمهور کا قول ہی صحیح ہے کیونکہ اللہ رب العزت فرماتے ہیں: ”جب قرآن پڑھا
 جائے تو اسے خوب غور اور خاموشی سے سنو، امام احمد فرماتے ہیں: اس بات پر اجماع ہے کہ یہ
 آیت نماز میں قرأت کے متعلق نازل ہوئی“۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلکم ترحمون“ قال
 الناس على أن هذا في الصلوة، وعن سعيد بن المسيب والحسن وإبراهيم ومحمد بن كعب
 بن زهير: أنها نزلت في شأن الصلوة، وقال زيد بن أسلم وأبو العالية: كانوا يقرؤون خلف الإمام فنزلت
 في قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلکم ترحمون“ وقال أحمد في رواية أبي داود: أجمع الناس
 هذه الآية في الصلوة، ولأنه عام فيقول بعمومه الصلوة، وروى أبو هريرة قال: قال رسول الله صلى

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: إنا جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنتصوا. رواه مسلم (۱).

اعتراض: کہتے ہیں: ﴿فإذا قرأ فاتح قرآن﴾ عام ہے۔ امام، منفرد اور مقتدی سب کو شامل

ہے، سب کے لئے یہی حکم ہے۔ آپ مقتدی کے لئے قرأت کو مکروہ تحریمی کیوں کہتے ہیں؟

جواب یہ ہے کہ اصل حکم تو یہی تھا اور سب قرأت کرتے تھے لیکن ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا

وأنصتوا﴾ کے نزول کے بعد مقتدی کے حق میں قرأت منسوخ ہو گئی۔

آیت مذکورہ سری و جہری دونوں نمازوں کو شامل ہے

امام بخاری کے حوالے سے اعتراض کرتے ہیں کہ آیت مذکورہ سے زیادہ سے زیادہ جہری نمازوں میں

قرأت خلف الامام کی نفی ہوگی، سری نمازوں میں قرأت خلف الامام کی ممانعت اس سے ثابت نہیں ہوتی۔

جواب یہ ہے کہ آیت میں دو لفظ ہیں: فاستمعوا، أنصتوا۔ استمعوا کا تعلق جہری نمازوں سے

أنصتوا کا تعلق سری نمازوں سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر آواز آرہی ہو تو خوب غور سے سنو اور توجہ سے سنو، اور اگر

آواز نہ آئے تو خاموش رہو۔ اس طرح تاسیس پر عمل ہوگا کہ استمعوا اور أنصتوا ہر ایک کا معنی الگ الگ ہوں گے

کہ حملتان مختلفتان مشملتان علی حکمین مختلفین کل واحد یغایر الآخر۔ بخلاف اگر دونوں کا معنی

خوب غور سے سنو کیا جائے تو أنصتوا، استمعوا کے لئے تاکید ہوگا۔

اور التاسیس خیر من التأكيد کے پیش نظر دونوں کا الگ الگ معنی کریں گے اور ہر ایک کا حکم جدا

لہذا آیت مذکورہ صلوٰۃ سریہ میں بھی ممانعت پر دال ہے۔ والمعنی: وقت قرأۃ القرآن فاستمعوا والتنعوا

وفوجہوا سواء تسمعوا أو لم تسمعوا۔

۲۔ بالفرض اگر مان لیا جائے کہ آیت مذکورہ سری نمازوں میں ممانعت پر دلالت نہیں کرتی تو پھر بھی

لئے معتذر نہیں، ہمارا مدعی صرف اس آیت پر موقوف نہیں، سری نمازوں میں ممانعت کے لئے دیگر دلائل موجود ہیں۔

غیر مقلدین کی توجیہ

کہتے ہیں ﴿فأقرءوا ما نيسر من القرآن﴾ [المزمل: ۲۰]، عام ہے امام، منفرد اور مقتدی

قرأت فاتحہ قرأت سورۃ کریں گے۔ ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ کے نزول کے بعد مقتدی

تخصیص ہوگئی کہ اب وہ صرف فاتحہ پڑھے، سورۃ نہ پڑھے۔

جواب یہ ہے کہ مد رک بال رکوع کے بارے میں آپ کہتے ہیں کہ اس نے رکعت پالی ہے، حالانکہ اس سے جب چھوٹ گیا یعنی قرأت فاتحہ نہیں کی تو آپ نے مد رک بال رکوع کی تخصیص کی ہے، نہ اس نے فاتحہ پڑھی اور نہ مراد علی الفاتحة پھر بھی اس کی رکعت کامل ہے، اسی طرح ہم بھی تخصیص کرتے ہیں کہ ﴿فما قرء﴾ امام اور منفرد کے بارے میں اور ﴿واذا قرئ القرآن﴾ مقتدی کے حق میں ہے۔

اعتراض: مقتدی کی تخصیص کرنا درست نہیں، کیونکہ ﴿ولقد اتینک سبعاً من المثنائی﴾ [الحجر: ۸۷] سے معلوم ہوتا ہے ہر ایک امام، منفرد، مقتدی اسے پڑھے گا، مثنائی بار بار پڑھی جائے والی امام بھی پڑھے اور بھی۔

جواب: بار بار پڑھنے کا تحقق صرف اس پر موقوف نہیں کہ امام و مقتدی دونوں پڑھیں، ایک رکعت کے آخری رکعت میں پڑھنا یہ ہے المثنائی۔

۲- مد رک بال رکوع کے بارے میں آپ کہتے ہیں رکعت مل گئی، اس نے قرأت کہاں کی؟ سبعاً من المثنائی کیسے ہوا؟

۳- ﴿ولقد اتینک سبعاً من المثنائی﴾ کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کا تعلق نماز سے ہے، صرف آپ کا ہے۔ جب کہ ﴿واذا قرئ القرآن﴾ کے متعلق محققین کی تصریحات موجود ہیں کہ یہ نماز کے بارے میں ہے، معلوم ہوتا ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو خاموش رہو اور سورۃ فاتحہ تو اصل القرآن وام القرآن ہے، اس کے وقت بطور دلالت النص بدرجہ اولیٰ استماع وانصات ہوگا۔ اس لئے مقتدی سورۃ فاتحہ بھی نہیں پڑھ سکتا۔

اعتراض: آیت ایک ہی ہے اور دونوں فعل ملے ہوئے ہیں استمعوا وانصتوا، لیکن آپ استمعوا کو استمعوا کو اطلاق پر محمول کرتے ہیں کہ الاستماع بتعلق بالجهر والانصات عام فی الجہریۃ یہ فرق کیوں؟

جواب: القرآن فی اللفظ لا یوجب القرآن فی الحکم۔ اگرچہ استمعوا اور انصتوا دونوں ملے ہیں لیکن دونوں کا حکم جدا جدا ہوگا۔ کیونکہ اتحاد حکم کی صورت میں دوسرا فعل پہلے فعل کی تاکید بنتا ہے اور افتراق

حکم میں تائیس ہوتی ہے والتاسیس اولیٰ من التاکیہ۔

ایک عجیب بات

خطبے کے متعلق ائمہ کا اتفاق ہے کہ دوران خطبہ انصات واجب یا مستحب ہے کیونکہ مذکورہ آیت کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ خطبے کے متعلق نازل ہوئی، جب کہ جمہور کا قول محقق یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی۔ بالفرض اگر تسلیم کیا جائے کہ شان نزول خطبہ ہے تو پھر وجوب یا استحباب انصات کس بنا پر؟ ظاہر ہے کہ خطبہ ذرا لگداور قرآن پر مشتمل ہے، جب کہ نماز میں تو سارا ہی قرآن ہے، لہذا دلالت انصت کے طور پر نماز میں بطریق اولیٰ خاموشی واجب ہوگی۔

فائدہ: امام شافعی سے لوگوں نے کہا کہ خطبے میں تو آپ انصات کے قائل ہیں، لیکن جہری نماز کے متعلق آپ کہتے ہیں کہ خلف الامام بھی قرأت کی جائے گی؟

اعتراض: امام بیہقی کے حوالے سے اعتراض کرتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں نماز میں کلام کرنے کی اجازت تھی نزول آیت کے بعد ممانعت رفع الصوت اور کلام الناس سے ہوئی، قرأت کی ممانعت کے بارے میں یہ آیت نہیں، اس لئے اگر امام کے پیچھے قرأت کی جائے تو منع نہیں۔

جواب: آپ کا یہ کہنا مذکورہ آیت سے رفع الصوت اور کلام الناس کی ممانعت ہے، قرأت قرآن کی ممانعت نہیں تو اگر کوئی نماز میں بلا رفع صوت ذکر کرے تو اس کی اجازت آپ بھی نہیں دیتے۔ اصل بات یہ ہے کہ العزۃ لعموم اللفظ لا خصوص المورد اور عموم اللفظ منع پر مال ہیں، کیونکہ جمہور اس میں کوئی عین جمیع الکلام وقت قرأت القرآن پر محمول کرتے ہیں اور کسی بھی قسم کے کلام کی اجازت نہیں دیتے۔

دوسری دلیل

”عن ابی موسیٰ الاشعری عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حطینا، فبین لنا سنتنا و...

صلواتنا۔ فقال: إذا صلیتم فأقیموا الصفوف ثم لیؤمکم أحدکم، فإد کثیر الإمام فکبروا، و...
دأبستوا“ (۱)۔

”حضرت ابو موسیٰ اشعری روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ہمیں وعظ کیا اور سنن کا بیان فرمایا، نماز سکھائی اور فرمایا: جب نماز پڑھنے لگو تو صفوں کو سیدھا کرو، پھر تم میں سے کوئی امامت کرے، جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔“

جب امام قرأت کرے تم خاموش رہو، یہ خاموشی کا سلسلہ چل رہا ہے، اور جب امام غیر المصنوب سلیم ولا الضالین کہے قولوا آمین، قولوا کا حکم اب دیا جا رہا ہے اس لئے کہ پہلے خاموش تھے، اگر مقتدی بھی سورۃ فاتحہ کی قرأت کرے تو اذا قرا فانصتوا اور قولوا کا کیا مطلب؟ پہلے سکوت تھا رفع السکوت قولوا ہے: وار۔ آپ اسے تسلیم نہیں کرتے تو ایسی صریح حدیث دکھائیں جس میں ہو کہ امام اپنی اور مقتدی اپنی قرأت کر رہے۔

علاوہ ازیں فاتحہ مشتمل بر دعا ہے ﴿اهدنا الصراط المستقیم﴾ [الفاتحہ: ۵]، اور دعائیں مستحب یہ ہے کہ ایک دعا کرے اور دوسرا اس کی دعا پڑھتا ہے، آمین کہنے والا بھی داعی شمار ہوتا ہے ﴿فقد أحییست﴾ [یونس: ۸۹]، تم دونوں کی دعا قبول کی گئی، حالانکہ مفسرین نے تصریح کی کہ دعا حضرت موسیٰ علیہ السلام مانگ رہے تھے اور حضرت بارون آمین کہہ رہے تھے، اسی طرح امام فاتحہ پڑھے گا مقتدی خاموش رہے گا اور آخر میں آمین کہے گا۔ نیز مؤمن بھی داعی شمار ہوتا ہے جب مقتدی آمین کہے گا تو گویا کہ اس نے فاتحہ بھی پڑھی اسی سے فرمایا: ”من کان له امام فقرأه الإمام له قراءۃ“۔

اس کے علاوہ اگر مقتدی بھی قرأت کرے تو امام کے ساتھ قرأت کرنے کے قائل آپ بھی نہیں، لہذا پہلے امام کی فاتحہ کے بعد آمین کہے گا پھر قرأت کرے گا، مقتدی کی قرأت ختم ہونے تک امام سکتہ کرے گا اور اتنا طویل سکتہ حدیث صحیح کجا حدیث ضعیف سے بھی ثابت نہیں۔

مزید یہ کہ مقتدی بعد فاتحہ الامام آمین کہے گا، لیکن جب خود اپنی قرأت کرے گا تو اس میں اختتام فاتحہ پر آمین کہے گا یا نہیں؟ اگر کہے گا تو ایک رکعت میں دو مرتبہ آمین ہو جائے گی اور اس کا ثبوت درکار ہے کہ صحابہ کرام نے یہ کہہ کر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی فاتحہ کے بعد آمین کہی ہو پھر اپنی فاتحہ پڑھنے کے بعد آمین کہی ہو۔ اگر دوبارہ آمین کہے گا پہلے والی آمین پر اکتفا کرے گا تو کیا وجہ ہے کہ آمین پر اکتفا معتبر اور امام کی قرأت پر اکتفاء معتبر نہیں۔

تیسری دلیل

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: إنما جعل الإمام لیؤتم بہ، فإذا کبر فکبروا، وإذا قرأ فأنصتوا“ (۱)۔

”حضرت ابو ہریرہ روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: امام اس لئے ہوتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔“

علامہ صدیق حسن خان فرماتے ہیں: ”رجال إسناده ثقات“، اس حدیث کی سند کے راوی ثقہ ہیں۔ اس لئے کہ امام نسائی رجال کے بارے میں امام بخاری کے ہم پلہ ہیں، مزید فرماتے ہیں: ”هذا الحديث مما ثبت من أهل السنن، وصححه جماعة من الأئمة“۔ اس حدیث کو اصحاب السنن نے نقل کیا اور ائمہ کی ایک جماعت نے اسے صحیح قرار دیا (۲)۔

چوتھی دلیل

”عن أنس أن النبي صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال: إذا قرأ الإمام فأنصتوا“ (۳)۔

”حضرت انس روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جب امام قرأت کر رہا ہو تو خاموش رہو۔“

امام بخاری نے اس پر اعتراض کیا کہ اس کی سند میں معمری ”إذا قرأ“ کی زیادتی نقل کرنے میں متفرد ہیں۔

جواب: حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”إن المحدثين قاطبة اتفقوا على كونه عادةً ثقة“ (۴)۔

علامہ ذہبی انہیں العلامة البارع کے القابات سے نوازتے ہیں (تذکرۃ الحفاظ: ۲/۲۱۵)، لہذا معمری صحیح

(۱) (سنن النسائي، كتاب الصلاة، باب تأويل قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ ۱/۱۴۶، قدیمی)۔

(۲) (دلیل الطالب: ۲۵۴، بحوالہ خزائن السنن: ۲/۱۲۰، مکتبہ صفدریہ)۔

(۳) (كتاب القراءة للإمام البيهقي: ۹۳، بحوالہ خزائن السنن: ۲/۱۲۰، مکتبہ صفدریہ)۔

(۴) (لسان الميزان: ۲/۲۲۳)۔

میں اور زيادة الثقة مقبولة اگر آپ اس زیادتی کو تسلیم نہیں کرتے تب بھی ہمارے لئے مضرت نہیں، ہمارا مدار صرف اس پر نہیں، یہ تو ایک تائید کے طور پر ہے۔

پانچویں دلیل

”عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انصرف من صلوة جهر فيها القراءة، فقال: هل قرأ معي أحد منكم انفاً؟ فقال: رجل: نعم يا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم! قال: إني أقول: مالي أنزع القرآن، قال: فأنهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيما جهر فيه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالقراءة من الصلوات حين سمعوا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم“ (۱)۔

”حضرت ابو ہریرہ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک جہری نماز سے فراغت کے بعد متوجہ ہو کر پوچھنے لگے، تم میں سے ابھی کسی نے میرے ساتھ تلاوت کی ہے؟ ایک شخص نے جواب دیا، جی ہاں یا رسول اللہ! آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے یہ خیال ہو رہا تھا کہ قرأت مجھ پر کیوں ثقیل ہو رہی ہے، راوی (ابو ہریرہ) کہتے ہیں: اس کے بعد لوگ جہری نمازوں میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت کرنے سے رک گئے۔“

قابل غور مقام ہے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سوال کے جواب میں صرف ایک صحابی کہتا ہے میں قرأت کی۔ ”فانتهى الناس عن القراءة“ حضرت ابو ہریرہ کا قول ہے۔

”الناس“ کا الف لام استغراقی یا عہدی (اس زمانے کے مسلمان جو آپ کی اقتداء میں نماز ادا کرتے تھے) استغراقی عربی ہوگا۔ لہذا جہری نمازوں میں اتباع صحابہ ہو گیا کہ قرأت خلف الامام ممنوع ہے، جب کہ آپ جہری نماز میں بھی پڑھتے ہیں۔ علماء نے اس حدیث کو ممانعت قرأت خلف الامام کے بارے میں نص قرار دیا ہے۔
اعتراض: مذکورہ حدیث کی سند میں ابن اکیمۃ اللیثی مجہول راوی ہیں، لہذا یہ روایت قابل قبول نہیں۔

جواب: ان کے متعلق مجہول ہونے کا قول اختیار کرنا خود جہالت ہے۔ ان کا نام عمارہ ہے، تہذیب

ابوداؤد، کتاب الصلاۃ، باب من کرد القراءة بفاتحة الكتاب: ۱/۲۷، وموطا امام مالك، کتاب الصلاۃ، باب القراءة خلف الإمام: ۶۹، وسنن النسائی، کتاب الصلاۃ، باب القراءة خلف الإمام فيما جهر به، ۱/۱۴۶۔

”حجۃ بیب میں ان کے متعلق بھی بن سعید اور ابو حاتم کا قول ذکر کیا کہ یہ ثقہ ہیں (۱)۔ غیر متقدمین میں سے عامہ مبارک پوری ان کے متعلق فرماتے ہیں: ”ثقة من أوساط التابعين“ (۲)۔

اعتراض: مذکورہ حدیث سے اجماع صحابہ ثابت کرنا درست نہیں، کیونکہ ”فانتہی الناس عن القراءة“ امام زہری کا قول ہے، حضرت ابو ہریرہ کا قول نہیں۔

جواب: ”ابوداؤد“ میں سند صحیح کے ساتھ ان کی بہت حضرت ابو ہریرہ کی طرف ہے: ”قال أبو هريرة فانتہی الناس عن القراءة“ (۳)۔

تو آپ کس طرح اسے امام زہری کا قول بنا رہے ہیں؟

- ۲۔ بالفرض اگر یہ حضرت ابو ہریرہ کا قول نہ ہو اور امام زہری کا مقولہ ہو تب بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ علامہ ابن شہاب زہری تابعی اور علم بالحديث ہیں ان کا قول معتبر ہے جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ سے مروی ہے۔
- ۳۔ یہ مقولہ حضرت ابو ہریرہ کا ہوا امام زہری یا کسی اور کا، اس سے اصل مقصد پر کوئی فرق نہیں پڑتا، کیونکہ یہ روایت کرتا ہے کہ صحابی کرام نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت فاتحہ چھوڑ دی تھی۔

چھٹی دلیل

”عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: من كان له إمام، فقرأه إماماً به قرأه“ (۴)۔

علامہ مبارک پوری اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ حافظ ابن حجر نے اس حدیث کی سند پر کلام کیا: ”حدیث من کلام امام لہ قراءۃ، مشہور عن جابر، ولہ طرق عن جماعة عن الصحابة وكلها معلولة“ (۵)۔

علامہ عبدالحی کھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”کلہا“ کی ”حاجۃ“ تعمیر کا مرجع ”طریق عن جماعة“ ہے۔ دیگر طرق معلول ہیں، خود حضرت جابر کا طریق معلول نہیں: ”الضمیر فی قوله: ”کلہا راجع“ إلی الطریق“

(۱) (تہذیب التہذیب: ۱/۱۱۷، دار صادر)۔

(۲) (تحفۃ الأحودی، باب ما جاء فی ترک القراءة: حنفی الإمام: ۲/۲۳۱، مكتبة السلفية، مابینہ سورۃ)۔

(۳) (أبی داؤد، کتاب الصلاة، باب من کثرہ القراءة بما جاءہ من کتاب: ج۱، ج۱، ۱۲۷)۔

(۴) (صحیحہ فی مسائل کشمیری، فصل الخطاب: ۱/۱۴۴، إنداء القرآن)۔

(۵) (تحفۃ الأحودی، باب ما جاء فی ترک القراءة خلف الإمام إذا جہد الإمام بما وراءہ: ۲/۲۴۸)۔

حجۃ من الصحابة غیر جابر، فلا یفید معلولیۃ طریق جابر، ویکنفی للإستدلال صحة طریق واحد
هذا، والفرق المعلولہ تعطیلہ قوة (۱)۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”أما صحة الحديث فقد أخرج أحمد بن محمد بن منيع في
سندہ بسند صحيح شرحه الشيخ خير كفا نفعه الشيخ ابن السمام، قال: خير، إسحاق الأزرق، ثنا
سنان وشريك، عن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد، عن جابر بن عبد الله قال: قال
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: من كان له إمام فقراءه الإمام قراءه له..... وقال البيهقي في
سننه (ص ۱۵۵): وكذلك نقول بما عسى أن يصح من قوله: ”من كان له إمام فقراءه الإمام له قراءه“
فارجح صحته..... وفي فتاوى الحافظ ابن تيمية: وهذا امر سهل قد عضده ظواهر القرآن والسنة،
قال به جماعة من العلماء من الصحابة والتابعين، ومرسله من أكابر التابعين، ومثل هذا المرسل
صح به باتفاق الأئمة الأربعة وغيرهم“ (۲)۔

”ربا حدیث کی صحت کا معاملہ تو احمد بن منیع نے اپنی مسند میں اسے ایسی سند سے ذکر کیا
جو شیخین کی شرط پر ہے جیسا کہ ابن ہمام نے نقل کیا: اتفق الأزرق، سفیان وشریک سے، وہ دونوں
موسیٰ بن ابی عائشہ سے، وہ عبد اللہ بن شداد سے اور عبد اللہ بن شداد حضرت جابر سے نقل کرتے
ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جو کسی امام کی اقتداء میں ہو تو امام کی قرأت
مقتدی کی قرأت شمار ہوگی“..... بیہقی کے کلام سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس حدیث کی صحت
امید رکھتے ہیں..... علامہ ابن تیمیہ کے فتاویٰ میں ہے: ”اگر اس حدیث کو مرسل شمار کیا جائے تب
بھی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ ایسی مرسل روایت ہے جس کی تائید قرآن و حدیث کے ظاہر سے ہوتی
ہے اور صحابہ و تابعین کا جرم غیر اس پر عمل پیرا ہے، اس کا مرسل اکابر تابعین میں سے ہے اور ایسی
مرسل بالاتفاق قابل احتجاج ہے۔“

عمل بیل

غیر مقلدین نے اس حدیث کی عجیب تاویل کی کہتے ہیں: ”قراءة الإمام له قراءة“، ”تہ“ کا مرجع امام ہے۔

مجموعه رسائل لکھنوی، إمام الکلام: ۱۶۶/۳، (إدارة القرآن)۔

مجموعه رسائل کشمیری، فصل الخطاب: ۱۵۴/۱-۱۵۵، (إدارة القرآن)۔

جو کہ مرجع قریب ہے نہ کہ ”مسن“ کیونکہ وہ مرجع بعید ہے اور مرجع قریب کو اختیار کرنا اولیٰ ہے نسبت مرجع بعید اختیار کرنے سے، معنی یہ ہوا، جس کا کوئی امام ہو تو (وہ بھی خوب سن لے) امام کی قرأت خود اسی امام کے لئے ہوگی۔

جواب: ”من“ اسماء شرطیہ میں سے ہے، اس کی جزاء میں ایک ایسی ضمیر کا ہونا ضروری ہے جو ”من“ کی طرف راجع ہو، نیز ”فقراء الإمام لہ قراءۃ“ جملہ ہے اور جملہ کا ماقبل سے ربط بھی ہونا چاہیے۔ اگر ”لہ“ ضمیر کا مرجع ”الإمام“ کو قرار دیں تو نحو کے ان دونوں قاعدوں کی مخالفت ہوگی، لہذا ضمیر کا مرجع ”من“ ہی کو قرار دیں گے۔ یعنی امام کی قرأت مقتدی کی قرأت شمار ہوگی، مقتدی کو قرأت کی ضرورت نہیں۔ اس کے نظائر بھی موجود ہیں: ﴿وَمَنْ دَخَلَ كَانُ امْنًا﴾ [آل عمران: ۹۷]، کان کا اسم ”هو“ اس کا مرجع ”من“ ہے جو کہ مرجع بعید ہے۔

﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزّٰلزال: ۷]، ”یرہ“ جزاء ہے، ضمیر فاعل ”هو“ کا مرجع ”من“ ہے جو کہ رابطہ بھی ہے۔

﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ [القارعة: ۶، ۷]، ”هو“ کا مرجع ”من“ ہے۔ احادیث مرفوعہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ قراءۃ خلف الإمام جائز نہیں۔ آثار صحابہ بھی اس مسئلے پر بکثرت موجود ہیں۔

۱- ”عن جابر قال: من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا وراء الإمام“ (۱)۔

”حضرت جابر فرماتے ہیں جس نے نماز میں سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوتی، البتہ امام کے پیچھے ہو تو پھر درست ہے۔“

صراحۃ دلالت موجود ہے کہ مقتدی کے لئے امام کی قرأت کافی ہے۔

۲- ”إن عبد الله بن عمر كان إذا سئل هل يقرأ أحد خلف الإمام؟ قال: إذا صلى أحدكم

خلف الإمام فحسبه قراءة الإمام، وإذا صلى وحده فليقرأ، قال: وكان ابن عمر لا يقرأ خلف الإمام“ (۲)۔

”حضرت عبد اللہ بن عمر سے جب پوچھا جاتا کہ امام کے پیچھے قرأت ہوگی؟ تو آپ

(۱) (موطا إمام مالك، كتاب الصلاة، باب ما جاء في أم القرآن: ۶۶، مير محمد)۔

(۲) (موطا إمام مالك، كتاب الصلاة، باب ترك القراءة خلف الإمام فيما جهر فيه: ۶۸، مير محمد)۔

فرماتے: اگر امام کے پیچھے نماز پڑھیں تو امام کی قرأت کافی ہے، اور جب اکیلا نماز پڑھے تو پھر قرأت کرے، اور ابن عمر امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے۔

۳- "وسئل أبو حمزة ابن عباس، وقال: اقرأ والإمام بين يدي؟ قال: لا" (۱)۔

"ابو حمزہ نے ابن عباس سے پوچھا: امام کے پیچھے قرأت کر سکتا ہوں؟ حضرت ابن عباس نے جواب دیا: نہیں۔"

۴- كان عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ينهون عن القراءة خلف

إمام أشد النهي: أبو بكر الصديق، وعمر الفاروق، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب،

عبد الرحمن بن عمر، وعبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهم" (۲)۔

"صحابہ کرام میں سے دس سختی سے امام کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کرتے تھے:

ابو بکر صدیق، عمر فاروق، عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب، عبدالرحمن بن عمر، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم۔"

۵- "قال علي: من قرأ مع الإمام فليس على الفطرة" (۳)۔

"حضرت علی فرماتے ہیں: "جو امام کے پیچھے قرأت کرے وہ خلاف فطرت فعل کا

مرکب ہے۔"



— شرح معانی الآثار، کتاب الصلاة، باب القراءة خلف الإمام: ۱/۱۵۱، سعید۔

— سنن الفاری، کتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم: ۱۸/۶، دار الكتب العلمية۔

— شرح معانی الآثار، کتاب الصلاة، باب القراءة خلف الإمام: ۱/۱۵۰، سعید۔

غیر مقلدین کے دلائل

پہلی دلیل

”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب“ (۱).

کہتے ہیں: جو فاتحہ کی قرأت نہ کرے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ ”من“ عام ہے، امام مقتدی و منفرد سب شامل ہے۔ یعنی کسی کی بھی نماز بغیر فاتحہ کے نہیں ہوتی۔

جواب: یہاں پر ”من“ عام نہیں کہ سب کو شامل ہو جائے۔ امام اور منفرد کو تو شامل ہے مقتدی کو شامل نہیں کیونکہ ”من“ ہمیشہ عموم ہی کے لئے ہوا یا نہیں ہوتا۔ قرآن میں ہے: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ قرآن زمین میں رہنے والوں کے لئے استغفار کرتے ہیں، ”من“ فسی الارض میں کافر بھی ہیں اور کفار یقیناً آئیں شامل نہیں صرف اور صرف مسلمان مراد ہیں۔ ﴿وَأَمْنْتُمْ مِنَ الْمَسَاءِ﴾ [المائدہ: ۱۶]۔ ”من“ فسی السماء اطلاق ملائکہ پر بھی ہوتا ہے لیکن وہ مراد نہیں، التدریب العزت کی ذات مراد ہے۔

اسی لئے امام ہارانی فرماتے ہیں: ”کلمة من لا تنفید للعموم“ اور ”لور الانوار“ میں ہے: ”من“ یہاں بحالان العموم والخصوص“ (۲)۔ ”انہذا“ لا صلوة لمن لم يقرأ“ کا معنی ہوگا ”لا صلوة لمنفرد“۔ یقرأ بفاتحة الكتاب امام بھی منفرد کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ: احکام الصلوة الإمام احکام صلوة المنفرد علامہ ابوالبقا، رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”الموضوعات لم توضع للعموم بل هي للجنس“ العموم والخصوص“ (۳)۔

(۱) (اصحیح بخاری، کتاب الاذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم: ۱۰۶/۱) و (اصحیح مسلم،

المسجد، باب وجوب القراءة الفاتحة في كل ركعة: ۱۶۹/۱)۔

(۲) (تذو الأثر: ۷۷۹، إمدادیہ)۔

(۳) (تلیات ابی الفداء: ۲۱۸، دارالاشاعت العربیہ، تونسہ)۔

امام الحرمین عبدالملک الجونی "البرحان فی اصول الفقہ" میں فرماتے ہیں: کلمہ من فرد کے لئے آتا ہے جیسا کہ "کی" اور "ایہ" فرد واحد کیلئے آتے ہیں۔ ان میں عموم علی سبیل البدلیت ہوتا ہے، کل من دخل هذا الحصن۔ فرد لول وضعی کل فرد دخل هذا الحصن ہے۔

"من" سے "من" موصوفہ مراد ہے یا "من" موصول؟ "من" موصول کا مصداق معرفہ اور "من" موصوفہ کا مصداق نکرہ ہوتا ہے، باقی دونوں کے لئے ضمیر کا ہونا ضروری ہے جو ان کی طرف لونے۔

اگر "من" موصوفہ مراد لیتے ہیں تو موصولات میں سے کوئی ایک مراد ہوگا اسے متعین کرنا پڑے گا، اگر امام مقتدی نکل جائے گا اور اگر مقتدی مراد لیں تو امام نکل جائے گا اور موصول آپ مراد نہیں لیتے۔

اگر "من" موصوفہ مراد لیتے ہیں تو اس کا مصداق نکرہ ہوتا ہے، اس صورت میں معنی ہوگا "لا صلوة لفرد أو لفرد أو لفرد لم یقرأ بفاتحة الكتاب۔"

تاکید اسی بات کی ہوگی جس کے ہم قائل ہیں۔ غیر مقلدین اس کا ترجمہ کرتے ہیں۔ لا صلوة لأحد لم یقرأ بفاتحة الكتاب۔ فرد اور چیز ہے احد اور چیز ہے "من" فرد کے لئے آتا ہے "من" کا ترجمہ "اخذ" سے کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

۲۔ اگر آپ "من" کو عام ہی قرار دیں اور اس میں تعیم کرتے ہیں کہ امام منفرد و مقتدی سب کو شامل ہے تو اس میں تعیم کرتے ہیں یعنی لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب ضروری ہے چاہے حقیقتاً ہو یا حکماً، امام کی قرأت، مقتدی کی قرأت کی قرأت حکیمی ہے۔ "من کان له إمام فقرأه الإمام له قراءة۔"

غلامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں: صلاة کی دو انواع ہیں:

۱۔ صلاة الفرد جسے منفرد ادا کرتا ہے۔

۲۔ صلاة مع الجماعة جس میں امام اور مقتدی دونوں شریک ہوتے ہیں اور مصلین کی تین قسمیں ہیں: امام، منفرد، آپ کا دعویٰ عموم المصلین کا ہے کہ ہر مصلی کے لئے قرأت فاتحہ ضروری ہے چاہے امام ہو مقتدی ہو یا جب کہ حدیث میں عموم صلوة کا بیان ہے کہ ہر نماز کے لئے فاتحہ پڑھنا ضروری ہے انفرادی ہو یا اجتماعی، انفرادی ہو یا اجتماعی نماز میں امام پڑھتا ہے اور ہم بھی اس کے قائل ہیں، حدیث میں اسی کا بیان ہے کوئی نماز تکمیل تک نہیں۔ حدیث میں عموم صلاة کا ذکر ہے اور آپ کا دعویٰ عموم المصلین کا ہے، حدیث میں جس چیز کا ذکر

ہے وہ آپ کا دعویٰ نہیں اور جو آپ کا دعویٰ اس پر حدیث دلالت نہیں کرتی (۱)۔

۴۔ اس حدیث پر آپ بھی مکمل عمل نہیں کرتے کیونکہ قرأ سورة الفهود، قرأ سورة الفاتحة کا معنی تہ سرف سورة حمود اور سورة فاتحة کی قرأت کی اور قرأ بالفهود، قرأ بالفاتحة کا معنی سورة حمود کے ساتھ کسی اور چیز کو بھی ملایا، سورة فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی ہے۔ یہ فرق علامہ بنوری نے اہل بلاغت سے نقل کیا ہے۔ چنانچہ حدیث میں یقرأ بفاتحة الكتاب ہے یعنی فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی ہے اور اس کی تائید حدیث میں ”فصاعداً“ کے الفاظ ت ہوتی ہے۔ لہذا معنی یہ ہوا ”فاتحہ اور اس کے ساتھ کسی سورت کی قرأت نہیں کی“ تو کیا وجہ ہے کہ فاتحہ کو آپ واجب فرمادیتے ہوئے مقتدی کو پڑھنے کا حکم دیتے ہیں اور مازاد علی الفاتحة کو واجب قرار نہیں دیتے۔

۵۔ ”إنما جعل الإمام ليؤتم به“ امام کی اتباع واجب ضروری ہے لیکن سبحان ربی سبحان ربی الاعلیٰ، التحيات مقتدی کو مستقل پڑھنا ہے، ان کا استثناء ہے اور اس بارے میں نصوص موجود ہیں لیکن مقتدی مستقل خود قرأت کرے، اس کے لئے مستقل دلیل ناطق صریح چاہیے، عموماً سے کام نہیں چلے گا۔ صراحت میں ذکر ہو کہ اس میں امام کی اتباع نہیں ہوگی۔

وجوب اور فرضیت غیر مقلدین کے ہاں ایک ہی چیز ہے تو لاصلوۃ خبر واحد سے کتاب اللہ و فہم و ماتیسر من القرآن پر زیادتی کہ صرف فاتحہ کو متعین کرنا کن طرح درست ہے؟ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ”لاصلوۃ لمن لم یقرأ“ یہ حدیث مشہور ہے اور حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوتی ہے۔

جواب: آپ اسے مشہور قرار دیتے ہیں تو صحیح النقل کے طور پر ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس کا مشہور دیکھادیں۔ حدیث مشہور کی ایک پہچان محدثین کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں تابعین کا اختلاف نہ ہو:

”لانسلم أنه مشهور؛ لأن المشهور ما تلقاه التابعون بالقبول وقد اختلف التابعون في هذا المسئلة، ولئن سلمنا أنه مشهور فالزيادة بالخبر المشهور إنما تجوز إذا كان محكماً، أما إذا كان محتملاً فلا، وهذا الحديث محتمل“ (۲)۔

(۱) (معارف المسنن، کتاب الصلوۃ، باب ما جاء في القراءة خلف الإمام: ۲/۲۱۵، سعید)۔

(۲) (عمدة القاری، کتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم: ۱۶/۶، دار الکتب العلمیہ)۔

”تا بعین کا اس مسئلے میں اختلاف ہے، اگر ہم اس حدیث کو مشہور تسلیم کر لیں تب بھی

اس سے استدلال نہیں کیا جاتا کیونکہ خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی اس وقت جائز ہوتی ہے جب وہ محکم ہو، اگر محتمل ہو تو پھر زیادتی جائز نہیں اور یہ حدیث محتمل ہے۔“

۲۔ بالفرض اسے مشہور مان لیں پھر بھی اس سے زیادتی علی کتاب اللہ جائز نہیں ہوگی کیونکہ خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی اس وقت جائز ہے جب وہ خبر محکم ہو اور محکم وہ ہے جس میں تاویل نہ چل سکے ”المسحکم“ مسند فیہ باب التاویل۔“ اور یہاں تو احتمال ناٹھی عن دلیل موجود ہے کہ ”لا نفی صحت کے لئے نہ ہو بلکہ نفی کمال کے لئے ہو جیسے: ”لا صلوۃ لجمار المسجد إلا فی المسجد“ میں ہے۔ بنا بر احتمال مشہور تسلیم کرنے کے بعد بھی اس سے زیادتی علی کتاب اللہ جائز نہ ہوگی اور نہ ہی اسے آیت کی تفسیر قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ آیت واضح ہے اسے کی ضرورت نہیں۔

صلوۃ لمن لم یقرأ منفرد کے بارے میں ہے

”حضرت ابن عمر اور حضرت جابر کا قول ہے کہ یہ حدیث منفرد کے بارے میں ہے: ”إن هذا الحديث في منفرد“ (۱)۔

”وقال أحمد بن حنبل: إنه في حق المنفرد“ (۲)۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: یہ حدیث منفرد کے بارے میں ہے۔

وقال سفیان: ”لمن يصلي وحده“ (۳)۔ ”سفیان فرماتے ہیں یہ حدیث اس شخص سے متعلق ہے جو

ایماندا ابن قدامر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فأما حديث عبادة الصحيح فهو محمول على غير

و كذلك حديث أبي هريرة، وقد جاء مصرحاً به، رواه الخلال بإسناده عن جابر أن النبي

صلى الله عليه وسلم قال: ”لمن يصلي وحده“ (۳)۔ وجامع الترمذی، کتاب الصلاة، باب ترك

الجماع إذا جهل بالقراءة: ۷۱/۱، سعید)۔

جامع الترمذی، کتاب الصلاة، باب ترك القراءة: ۷۱/۱، سعید)۔

جامع الترمذی، کتاب الصلاة، باب ترك القراءة: ۷۱/۱، سعید)۔

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال: "کل صلاة لا یشرأفها بأمر القرآن فہی خداج إلا أن تكون در الإمام". وقد روی أيضاً موقوفاً عن جابر. وقول أبی ہریرۃ: "أقرأ بها فی نفسک" من کلامہ. وقد خالفہ جابر وابن الزبیر وغیرہما (۱).

"حضرت عبادہ کی حدیث غیر مقتدی پر محمول ہے، اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی حدیث بھی، اور باقاعدہ اس کی تصریح بھی ہے جسے خلال نے اپنی سند سے بواسطہ حضرت جابر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے روایت کیا: "ہر وہ نماز جس میں فاتحہ پڑھی جائے ناقص ہے، البتہ اگر امام کی اقتداء میں ہو تو درست ہے"، یہی بات حضرت جابر سے موقوفاً بھی ثابت ہے اور "أقرأ بها فی نفسک" دل ہی دل میں پڑھ لیا کرو، حضرت ابو ہریرہ کا اپنا قول ہے جس میں حضرت جابر، حضرت ابن زبیر وغیرہ ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔"

ایک نکتہ

امام سورۃ فاتحہ پڑھے گا اور منفرد بھی "ما زاد علی الفاتحۃ" بھی پڑھیں گے۔ ہماری بحث اس میں ہے۔ مقتدی فاتحہ خلف الامام پڑھے گا یا نہیں؟ غیر مقلدین کہتے ہیں پڑھے گا، ولیل: "لا صلوة لمن لم یقرأ" ان سے کہیں اس حدیث میں کہاں لفظ مقتدی ہے؟ کہیں گے فلاں محدث نے کہا کہ یہ مقتدی کو بھی شامل ہے، ان سے جائے گا محدث کے قول کو چھوڑ کر ہمیں حدیث دکھائیں، کیونکہ آپ کے ہاں مشہور ہے اہل حدیث کے دو اصحاب اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول۔

الزامی جواب

غیر مقلدین کہتے ہیں سورۃ فاتحہ ہر رکعت میں پڑھنی ہے، دعویٰ میں آپ ان سے یہ بات بھی لکھوائیں گے وہ لکھنے کیلئے تیار نہیں ہوں گے۔ حالانکہ ان کا مذہب یہی ہے، آپ ان سے دریافت کریں کہ مدرک بالرکوع جو حدیث رکوع میں امام کے ساتھ آکر ملا اس کی رکعت شمار ہوگی یا نہیں؟ حالانکہ اس نے فاتحہ نہیں پڑھی۔ اگر رکعت شمار ہوگی تو پھر سوال یہ ہے کہ فاتحہ کہاں گئی؟ اگر آپ کہتے ہیں تسبیحات رکوع میں فاتحہ پڑھے تو یہ حدیث کی مخالفت ہے۔

حضرت علی کی روایت ہے،

”نہانی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم أن أقرأ أركعاً أو ساجداً“ (۱)۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجھے رکوع و سجدے میں قرأت سے منع فرمایا۔ تو یہ واجب ترک ہوا، اور جب پر سجدہ ہوگا تو ایسے شخص کو سجدہ ہو کر ناچا ہے، اس کے قائل آپ نہیں۔

کہتے ہیں کہ حنفیہ کے ہاں قیام فرض ہے، مدرک بالرکوع کو قیام کا موقع نہ ملا تو وہ فرض کہاں گیا؟ آپ ترک کے باوجود اسے مدرک رکعت شمار کرتے ہیں تو ہم اگر ترک واجب کے ساتھ مقتدی کو مدرک رکعت قرار دیں تو

جواب: مدرک بالرکوع کا قیام ترک نہیں ہوا بلکہ قیام مفروض اس نے پایا۔ ہماری کتب فقہ میں ہے:

”رکوع يشمل القيام من وجه“ ہم تو مقلد ہیں اور ائمہ کی تقریعات پر عمل کرتے ہیں لیکن آپ کے پاس کیا ہے؟ علامہ شوکانی کی رائے پہلے یہ تھی کہ مدرک بالرکوع ایسے بمدرك الركعة لیکن بعد میں اس سے منع فرمایا تھا۔

حق دلیل

”حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، قال: أخبرنا سفين بن عيينه، عن العلاء بن

سليم، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: من صلى صلوة لم

يقرأ بها القرآن فهي خداج ثلاثاً غير تمام، فقبل لأبي هريرة: إنا نكون وراء الإمام، فقال: اقرأ

”مسند“ (۲)۔

”حضرت ابو ہریرہ روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے

نماز میں فاتحہ کی تلاوت نہیں کی اس کی نماز ناقص ہے تاہم نہیں، آپ نے تین مرتبہ یہ الفاظ کہے،

صحیح لمسلم، کتاب الصلاۃ، باب النبی عن قراءۃ القرآن فی الركوع والسجود: ۱۹۱/۱، حدیثی۔

صحیح لمسلم، کتاب الصلاۃ، باب وجوب قراءۃ الفاتحة فی کل رکعة: ۱۶۹/۱، وسنن أبوداؤد، کتاب

صلاۃ من ترک القراءۃ فی صلاتہ: ۱۲۵/۱، ۱۲۶، إمدادہ۔

حضرت ابو ہریرہ سے کہا گیا، جب ہم امام کے پیچھے ہوں پھر کیا کریں؟ آپ نے کہا دل ہی دل میں فاتحہ کا تصور کیا کرو۔

”اقرأ بها في نفسك“ کا ترجمہ کرتے ہیں اسے آہستہ آہستہ پڑھو۔ اس سے قرأت خلف الامام ہو رہی ہے۔

جواب: اولاً تو سند میں کلام ہے۔ اس میں علاء بن عبد الرحمن ہیں، جن کے بارے میں ابن صحیحین فرماتے ہیں: ”ليس حديثه بحجة“ (۱)۔

ثانیاً: ”كتاب القراءة“ للبیہقی میں حدیث کے الفاظ یوں ہیں: ”كل صلوة لا يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج إلا صلوة خلف الإمام“ (۲)۔

”بروہ نماز جس میں ام القرآن (سورہ فاتحہ) کی قرأت نہ ہو وہ ناقص ہے، مگر وہ نماز جو امام کے پیچھے ہو وہ بغیر قرأت فاتحہ بھی ہو جاتی ہے۔“

غیر مقلدین حضرت خالد بن عبد اللہ طحان کے متعلق تفرد کی باتیں کرتے ہیں لیکن یہ ثقہ ہیں اور ”زیادة السنة مقبولة“۔

یہاں لفظ ”کل“ ہے ”كل صلوة“ کل افرادی مراد ہیں یا مجموعی دونوں صورتوں میں خفیہ کا مثل اس حدیث پر ہے، وہ اس طرح کہ کل افرادی یعنی انفرادی نماز منفرد کی اس میں بھی ہم قرأت فاتحہ کو لازم قرار دیتے ہیں اور کل مجموعی اجتماعی نماز میں بھی امام کے لئے قرأت فاتحہ کو واجب کہتے ہیں، مقتدی کا ذکر ہی اس میں نہیں۔ کل کی ایک صورت یہ ہے کہ کل انفرادی و مجموعی دونوں مراد ہوں لیکن یہ معنی مجازی ہے ”والحقیقة اولی من المجاز“۔ اور جن روایات میں ”من“ آتا ہے ”من كان له إمام“ تو ان میں مقتدی کا وظیفہ صراحۃً مذکور ہے کہ امام کی قرأت اس کی قرأت ہے۔

پھر حدیث میں لفظ ”خداج“ آیا ہے اور ”خداج“ رکبیت کا تقاضا نہیں کرتا ”مکتوۃ“ میں حدیث ہے ”الصلوة مثني مثني تشهد وتخشع..... فمن لم يفعل فهي خداج“۔ اظہار المسکت والتضرع والتخشع اركان

(۱) (تہذیب التہذیب: ۱/۸۸۷، دارصادر)۔

(۲) (مجموعۃ رسائل الکتبوی، غیث القمام حاشیۃ امام الکلام: ۱۳۸/۳، إدارة القرآن)۔

سورة نہیں اس لئے لفظ ”خدا“ استعمال کیا گیا۔

”فی نفسک“ کو ظرف لغو بنائیں گے یا ظرف مستقر؟ اگر ظرف مستقر بنائیں تو حال بنے گا حال کونست
سجداً أو منفرداً، لہذا امام کے پیچھے قرأت کی اجازت نہیں ہوگی۔ اگر ظرف لغو بنائیں اور اصل ظرف لغوی ہے،
مہارت مذکورہ میں ظرف لغوی بنے گا کیونکہ متعلق موجود ہے لہذا ترجمہ ہوگا: ”دل ہی دل میں پڑھ لیا کرو۔“ اور دل
میں پڑھنا قرأت نہیں، قرأت زبان سے ہوتی ہے اور قرأت فی النفس خیال ہے، قرأت منافی ہے نفس کے اور نفس
منافی قرأت ہے۔

اشکال: کہتے ہیں لفظ ”اقراء“ موجود ہے جس کا معنی زبان سے پڑھنا ہے۔

جواب: ”اقراء“ یہاں اپنے حقیقی معنی میں نہیں، بلکہ ”تفکر“ کے معنی میں ہے اور اس پر قرینہ آخر میں ”فی
نفسک“ ہے اور قرآن کریم میں اس کے نظائر موجود ہیں:

﴿قَالَ أَنْتُمْ شِرْكٌ لَّيْسَ بِي شِرْكٌ﴾ [یوسف: ۷۷] اُی: قَالَ فِی قَلْبِهِ. ﴿قَالُوا إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾

القرآ: ۱۵۶] اُی: اعْتَقَدُوا. یہاں لفظ قول مذکور ہے لیکن زبان سے کہنا مراد نہیں بلکہ اعتقاد اور کلام نفسی مراد ہے۔

نیز فارسی کہتے ہیں میں امام کے پیچھے ہوتا ہوں اور ابوہریرہ فرماتے ہیں آہستہ آہستہ پڑھ لیا کرو۔ حدیث
میں حضرت ابوہریرہ ساتھ ساتھ پڑھنے کا حکم دے رہے ہیں اس کے قائل آپ بھی نہیں، آپ تو سکنت کے دوران یا
تفریق کے میں فاتحہ پڑھنے کے قائل ہیں۔ یہ تو اقرار کیا گیا ہے کہ آپ بعد الإمام فی نفسک، یا
اقرار کیا گیا ہے کہ آپ بعد الإمام فی نفسک نہ ہو، کیونکہ وہ مطلق ہے۔

غلا وہ از قرأت فی النفس پر قرأت کا اطلاق نہیں ہوتا، ”یہی“ میں روایت ہے:

”عن أبی معمر عبد اللہ بن سحیرۃ، قال: سألت خباباً: أکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم یقرأ فی الأولی والعصر؟ قال: نعم، قال: بأی شیء کنتم تعرفون ذاک؟ کنتم تعرفون ذاک؟
یا ضطرب لحيته“ (۱)۔

علامہ بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وفیه دلیل علی أنه لا بد من أن یحرک لسانہ بالقراءۃ“۔ ”یہ حدیث

دلائل پر دلالت کرتی ہے کہ قرأت میں زبان بلا نا ضروری ہے۔“

تیسری دلیل

”حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي، ا محمد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن
محمول، عن محمود بن الربيع، عن عبادة بن الصامت قال: كنا خلف رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم في صلاة الفجر، فقرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فلما فرغ قال: لعلكم
تفرون خلف إمامكم، قلنا نعم، هذا يا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: لا تفعلوا إلا
بفائحة الكتاب؛ فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها“ (۱)۔

”حضرت عباده بن صامت راوی ہیں کہ ہم، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتداء
میں نماز فجر پڑھ رہے تھے، نماز سے فراغت کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: شاید تم
لوگ بھی امام کے پیچھے قرأت کرتے ہو، ہم نے کہا: ہاں یا رسول اللہ! جلدی جلدی قرأت
کرتے ہیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: سوائے فاتحہ کے کچھ نہ پڑھا کرو کیونکہ جو فاتحہ
نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی۔“

جواب: مذکورہ حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق، امام مالک فرماتے ہیں: مجھے کعبہ اللہ اور حجر اسود کے
درمیان کھڑا کیا جائے تو میں قسم کھا کر کہوں کہ محمد بن اسحاق وہاں من الدجالۃ ہے تو میں حانت نہیں ہوں گا۔ اگرچہ
مغازی کے بارے میں محمد بن اسحاق کا قول معتبر ہے لیکن احکام میں ان کی روایات قابل قبول نہیں۔ علامہ ابن تیمیہ
”تنوع العبادات“ میں فرماتے ہیں: ”ضعفه ثابت بوجہ“ (۲)۔

”مجموعۃ الفتاویٰ“ میں فرماتے ہیں: ”وهذا الحديث معطل عند الأئمة كأحمد وغيره“
الحديث“ (۳)۔

جواب ۲: ”الاستثناء بعد الحظر يفيد الإباحة“۔ نہیں اور ممانعت کے بعد استثناء اباحت کا ہے۔

(۱) (سنن أبوداؤد، کتاب الصلاة، باب من ترك القراءة في صلاته: ۱/۱۲۶، وجامع الترمذی، کتاب الصلاة)

اب ماجہ، فی ترك القراءة خلف الإمام: ۱/۶۹-۷۰، سعید)۔

(۲) (مجموعہ رسائل کشمیری، فصل الخطاب: ۱/۱۴۱، (إعادة القرآن)۔

(۳) (معارف السنن، کتاب الصلوة، باب ماجاء فی القراءة فی خلف الإمام: ۳/۲۰۰، سعید)۔

ہے۔ ﴿لَا تَقْتُلُوا الصِّدِّيقَ وَأَنْتُمْ حُرَمٌ﴾ نہیں ہے بعد میں اجازت ﴿وَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ لیکن یہ بات کے لئے ہے۔ اسی طرح ”لَا تَفْعَلُوا إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ“ ”لَا تَفْعَلُوا“ نہیں ہے۔ اس جز سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا مباح ہے اور جزء ثانی ”فَإِنَّهُ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا“ سے وجوہیت معلوم ہوتی ہے ان اجزاء میں تعارض ہے، اسی لئے محدثین نے فرمایا یہ درج من الراوی ہے حدیث مرفوعہ کا حصہ نہیں (۱)۔

ایک سوال: مازاد علی الفاتحہ کو آپ قرأت کہتے ہیں یا نہیں؟ اور امام کی قرأت مازاد علی الفاتحہ کا حکم امام کے لئے ہے یا سب مقتدیوں کی طرف سے ہے؟ اگر آپ اسے قرأت نہیں کہتے تو یہ ہدایت کا انکار ہے یا تسلیم کرنا پڑے گا یہ بھی قرأت ہے، جب مازاد علی الفاتحہ قرأت ہے اور امام کی قرأت سب کی طرف سے کفایت کرتی ہے تو سورۃ فاتحہ کی قرأت کیوں کفایت نہیں کرتی؟

دوسرا انداز: نیز نفس فاتحہ پڑھنے پر قرأت کا اطلاق ہوگا یا نہیں؟ اگر جواب انکار میں ہو تو یہ ظلم اور ستم ہے کہ سورۃ فاتحہ اصل القراءۃ ہے: ”کَانُوا يَفْتَحُونَ الصَّلَاةَ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ (۲)۔

بلکہ سورۃ فاتحہ تو اصل القراءۃ ہے کیونکہ امام بخاری نے اس پر عنوان قائم کیا ”باب ما يقرأ بعد التكبير“ اور اگر سورۃ فاتحہ پڑھنا ہی قرأت ہے۔ جب یہ بھی قرأت اور مازاد علی الفاتحہ بھی قرأت تو کیا بات ہے مازاد علی الفاتحہ میں امام سب کی طرف سے متکلم ہے اور اس کی قرأت کفایت کرتی ہے اور سورۃ فاتحہ میں قرأت کفایت نہیں کرتی؟

آخری جواب: قطع نظر تمام باتوں کے آپ کے پیش کردہ دلائل کو تسلیم کر لیں تب بھی فرضیت فاتحہ کا ثبوت سے مشکل ہے لأن الفرضية لا تثبت بأخبار الآحاد۔





مسئلہ تراویح

حسین مدنی

اس مسئلہ میں حنفیہ (شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ) مدعی اور غیر مقلدین مدعا علیہ ہیں، کیوں کہ ہم میں رکعات کے قائل ہیں اور غیر مقلدین آٹھ رکعت کے، آٹھ تک دونوں کا اتفاق ہے لیکن ہم زیادتی کو ثابت کرتے ہیں۔ ”واللہی ست امرأ زائد فهو المدعی“ لہذا ہم مدعی ہیں۔

نیز ”المدعی من إذا ترك تركاً“ والی تعریف بھی ہم پر صادق آتی ہے، ہم میں رکعات کے قائل ہیں، غیر مقلدین کی آٹھ رکعات ان میں شامل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ آپ اپنے بیٹے والے دعویٰ سے دستبردار ہو جائیں تو بحث بے حاشہ ختم۔ اس کے پیش نظر بھی ہم مدعی ہیں اور دعویٰ لکھنا مدعی کی ذمہ داری ہے، غیر مقلدین جواب دعویٰ لکھیں گے۔

تاراو دعویٰ

”میں رکعات تراویح مع الجماعة سنت مؤکدہ ہیں“ سنت مؤکدہ کی صحیح تعریف ہمارے ہاں یہ ہے: ”السنة المؤکدة ما واطب عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو الخلفاء الراشدون“۔ علامہ عبدالحی کبھنوی نے ”تحفۃ الخیار“ میں سنت مؤکدہ کی بہت سی تعریضیں نقل کیں اور ہر ایک پر نقض وارد کیا ہے۔ آخر میں اسی تعریف کو ترجیح دی (۱)۔

جواب دعویٰ

جواب دعویٰ ان سے لکھوانا ہوگا: ”آٹھ رکعات تراویح مع الجماعة فی جمیع رمضان مع ختم القرآن، عشاء کے بعد حصلاً عشاء ہی کے وقت میں سنت مؤکدہ ہیں“۔

لفظ ”تراویح“ لکھوانا ہے، قیام اللیل کے لفظ پر کفایت نہیں کرنا کیونکہ قیام اللیل الگ چیز ہے تراویح الگ، اور

منظرہ کہتے ہیں۔ ”توجه المستخاصین فی النسبة بین المشیئین“ دو چیزوں کے درمیان جو نسبت ہے اس میں مدنی مدعا علیہ کا جھگڑا ہو، ہم میں رکعات تراویح کو ثابت کریں گے۔ اگر آپ قیام اللیل لکھتے ہیں تو پھر نسبت ہی جدا ہے۔ مدعا تراویح سے متعلق اور آپ کا قیام اللیل سے، اختلاف کس چیز کا؟ اس لئے ان سے لفظ ”تراویح“ لکھوانا ہوگا۔

پھر ان سے سنت مؤکدہ کی تعریف طلب کر لی ہے، اولاً تو ان کے ہاں تعریفات وغیرہ نہیں، چند ایک نے تعریف کی: ”السنة المؤکدة ما واطب علیه النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم“ جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو۔ خود ان کے علماء علامہ نذیر حسین دہلوی، علامہ وحید الزمان اور علامہ ثناء اللہ امرتسری نے تصریح کی اور ”بخاری“ و ”ابوداؤد“ میں بھی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تراویح پڑھنا صرف تیس راتوں میں ثابت ہے، تو پھر مواظبت کہاں ہے؟ سنت مؤکدہ کی تعریف تو صادق نہ آئی۔ ہماری ذکر کردہ سنت کی تعریف کو آپ تسلیم نہیں کرتے اور جس انداز میں آپ آٹھ کے قائل ہیں اس طرح ہم ان آٹھ کو بھی نہیں مانتے۔ آپ کو ثابت کرنا ہوگا کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مع الجماعة، فی جمیع رمضان، مع ختم القرآن تراویح پڑھی ہیں۔ اسے تو آپ کبھی ثابت نہیں کر سکتے۔ چلیں جن تین راتوں میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تراویح پڑھی ہیں ان کی تعداد کتنی تھی اور ان میں کون سی سورتیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پڑھیں؟ اسے ثابت کریں۔ یہ حضرات خود ان بات کے قائل ہیں کہ ان تمام قیودات کے ساتھ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تراویح کا ثبوت نہیں بلکہ صحابہ کرام سے ان کا ثبوت مع القیودات ہے۔ جب باقی قیودات (مع الجماعة، فی جمیع رمضان، مع ختم القرآن) میں صحابہ کرام کے قول کو مانتے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ تعداد رکعات کے سلسلے میں صحابہ کے قول میں رکعات کو نہیں مانتے؟

ہم لفظ تراویح کو صحابہ کرام کے اقوال سے ثابت کریں گے۔ غیر مقلدین بھی تسلیم کرتے ہیں اور ہم بھی چار رکعات کے بعد بیٹھنے کو تردید کہتے ہیں، چار اور ملائیں تو تردید بختان، چار مزید ملائیں تو تردید بجات، سولہ اور تیس رکعات پر تراویح کا اطلاق ہوتا ہے۔ آپ آٹھ رکعات کے قائل ہیں تو ان پر تراویح کا اطلاق نہیں ہوگا۔ بلکہ اگر تردید بختان کہا جائے گا کیونکہ اسم اور معنی میں بہر حال مناسبت ہوتی ہے۔

ہم اس بات کو ثابت کریں گے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کتنی راتیں تراویح پڑھائیں اور کتنی رکعات کتنی تھیں۔

تراویح کی ابتداء

”عن ابی ہریرۃ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یرغب فی قیام رمضان من قبل ان ینزلہم بعزیمۃ، فیقول: من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم والأمر عسی ذلك، ثم الأمر علی ذلك فی خلافة أبی بکر وصدرت من خلافة عمر علی ذلك“ (۱)۔

”حضرت ابو ہریرہ روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قیام رمضان (تراویح) کی ترغیب دیا کرتے تھے لیکن تاکید کے ساتھ صحابہ کو کوئی حکم نہیں دیا کرتے تھے، چنانچہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص اعتقاد کے ساتھ حصول ثواب کے لئے رمضان میں قیام کرتا ہے، اس کے پہلے کے گناہ صغیرہ بخش دیئے جاتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وفات پائی اور قیام رمضان کا معاملہ اسی طرح رہا (یعنی باقاعدہ جماعت کا انتظام نہ تھا)، پھر حضرت ابو بکر کی خلافت میں بھی یہی صورت رہی اور حضرت عمر کے زمانہ خلافت کے ابتدائی ایام میں بھی یہی معمول رہا (اس کے بعد صحابہ کی موجودگی میں حضرت عمر نے باقاعدہ جماعت کا انتظام کیا)۔“

اولاً ترغیب دی اور فضائل وغیرہ بتائے باقاعدہ جماعت کا اہتمام نہیں تھا۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تراویح وحی غیر منکلو سے ثابت ہے:

”عن عبدالرحمن بن عوف قال: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: إن اللہ تبارک جلی فی صیام رمضان علیکم وسنت لکم قیامہ، فمن صامہ وقامہ إيماناً واحتساباً خرج من عبء ولدتہ أمہ“ (۲)۔

”حضرت عبدالرحمن بن عوف فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ رب العزت نے تم پر رمضان کے روزے فرض کئے، اور میں تمہارے لئے رمضان

صحیح لمسلم، کتاب صلاة المسافرين، باب الترغیب فی قیام رمضان: ۱/۲۵۹، قدیمی۔

مسئلہ تراویح، کتاب الصوم، باب ثواب من قام رمضان وصامہ إيماناً واحتساباً: ۱/۳۰۸، قدیمی۔

کے قیام (تراویح) کو سنت قرار دیتا ہوں، پس جو شخص صحیح اعتقاد کے ساتھ حصول ثواب کے لئے روزے رکھے اور قیام رمضان کرے تو وہ گناہوں سے اس طرح پاک ہوگا جیسے وہ ماں کے پیٹ سے نکلا تھا۔“

”فَرَضَ صِيَامَ رَمَضَانَ“ سے معلوم ہوا کہ صیام رمضان کا ثبوت وحی متلو سے ہے اور ”وَسُنَّتْ لَهُ قِيَامُهُ“ سے معلوم ہو رہا ہے کہ تراویح کا ثبوت وحی غیر متلو سے ہے، جب قیام رمضان وحی غیر متلو سے ثابت ہے تو یہ پرنس ہے کہ تراویح اور قیام اللیل الگ الگ ہیں کیونکہ قیام اللیل کا ثبوت قرآن سے ہے: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ﴾ [ہنی اسراء: ۷۹]۔

غیر مقلدین اس پر کہتے ہیں کہ تراویح اور قیام اللیل (تہجد) ایک ہی ہے، جب دونوں ایک ہیں تو آپ سے لکھوائیں کہ تراویح کا ثبوت قرآن سے ہے کیونکہ دونوں ایک ہیں اور تہجد کا ثبوت قرآن سے ہے لیکن وہ ہرگز اس کے لئے تیار نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کے اکابرین میں سے کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ تراویح قرآن سے ثابت ہے۔ کبھی کہتے ہیں ”رمضان میں تراویح اور قیام اللیل (تہجد) ایک ہی ہیں“ تو آپ ان سے کہیں کہ یہ صحیح دے دیں۔ ”رمضان میں تراویح کا ثبوت قرآن سے ہے“ کیونکہ تہجد کا ثبوت کتاب اللہ سے ہے۔ تہجد ”تہجد“ ہے، ”تہجد“ ترک النوم کو کہتے ہیں، رات کے آخری حصے میں نیند چھوڑ کر نماز پڑھنا، تہجد کا وقت اور ہے اور تراویح کا وقت اور وہ دونوں الگ الگ ہیں۔

تراویح دور نبوی میں

”عن عروۃ أن عائشة أخبرته أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج ليلة من ليالي الليل، فصلى في المسجد وصلى رجال بصلواته، فأصبح الناس فتحدثوا، فاجتمع أكثر منهم لصلواته فصلوا معه، فأصبح الناس فتحدثوا، فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة، فخرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فصلى فصلوا بصلواته، فلما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى صعدوا لصلوة الصبح، فلما قضى الفجر أقبل على الناس فتشهد ثم قال: أما بعد! فإنه لم يحضر منكم من كانكم، ولكني خشيت أن تغترض عليكم، فتعجزوا عنها، فتوفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم“

سَلَّمَ وَالْأَمْرَ عَلَى ذَلِكَ“ (۱)۔

”حضرت عروہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے قیام رمضان کے متعلق بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک رات مسجد میں جا کر نماز پڑھنے لگے، وہاں موجود صحابہ بھی آپ کی اقتداء میں نماز پڑھنے لگے، صبح کو اس بات کا چرچا ہوا، چنانچہ دوسری رات پہلے سے زیادہ لوگ جمع ہوئے اور آپ کے ساتھ نماز پڑھی، جب صبح یہ گفتگو عام ہوئی تو تیسری رات اور زیادہ لوگ آئے اور آپ کی اقتداء میں نماز پڑھی حتیٰ کہ چوتھی رات اتنے لوگ آئے کہ مسجد چھوٹی پڑ گئی لیکن اس رات آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسجد نہیں گئے، صرف صبح کی نماز کے لئے گئے، نماز فجر کے بعد لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور تشہد پڑھنے کے بعد فرمایا: تمہارا اجتماع مجھ سے مخفی نہ تھا لیکن اس کے باوجود میں صرف اس خوف کی وجہ سے نہیں آیا کہ کہیں تمہارے اس شوق کی بنا پر یہ تم پر لازم نہ ہو جائے اور تم اس سے عاجز نہ آ جاؤ، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وفات تک یہی سلسلہ رہا (کہ باقاعدہ جماعت کا انتظام نہ تھا)۔“

معاملہ صدم جماعت پر ہی رہا اور صحابہ کرام نے دوبارہ جماعت کی ہو اس کا بھی ثبوت نہیں۔ تو جس طرح فعل سنت ہے اسی طرح ترک رسول بھی سنت ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جماعت کو ترک کر دیا تو آپ سے سنت مؤکدہ کیوں نہیں قرار دیتے؟

حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں مزید وضاحت مذکور ہے: ”عن أبي ذر قال: صمنا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رمضان، فلم يقم بنا شيئاً من الشهر حتى بقى سبع، فقام بنا حتى حلت ثلث الليل، فلما كانت السادسة لم يقم بنا، فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل، حلت: يا رسول الله! لو نفلتنا قيام هذه الليلة، قال: فقال: إن الرجل إذا صلى مع الإمام حتى انصرف حلت له قيام ليلة، قال: فلما كانت الرابعة لم يقم، فلما كانت الثالثة جمع أهله ونساءه والناس، فقام حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح، قال: قلت: ما الفلاح؟ قال: السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر“ (۲)۔

المصحيح للبخاري، كتاب الصوم، باب فضل من قام رمضان: ۲۶۸/۱، الصحيح لمسلم، كتاب صلاة، باب الترغيب في قيام رمضان: ۲۵۹/۱۔

ابوداؤد، باب تعزيع شهر رمضان، باب في قيام شهر رمضان: ۲۰۲/۱، (إسناده)۔

”حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ہمراہ رمضان میں روزے رکھے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مہینے کے اکثر ایام میں ہمیں تراویح نہیں پڑھائیں، یہاں تک کہ جب سات راتیں باقی رہ گئیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تہائی رات تک ہمیں تراویح پڑھائی، اس سے اگلی رات کچھ نہیں کہا، جب پانچ راتیں بچ گئیں تو آدھی رات تک ہمیں تراویح پڑھائی، میں نے عرض کیا، یا رسول اللہ! کاش آج کی رات قیام اور زیادہ کرتے، آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جب کوئی شخص امام کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھ کر جاتا ہے تو اس کے لئے پوری رات کی عبادت کا ثواب لکھا جاتا ہے۔ اس سے اگلی رات کچھ نہیں کیا، جب تین راتیں باقی رہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے گھردالوں، اپنی عورتوں اور لوگوں کو جمع فرمایا اور اتنی دیر تک تراویح پڑھائی کہ ہمیں اندیشہ ہوا کہیں فلاح فوت نہ ہو جائے۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا ”فلاح کیا ہے؟“ حضرت ابوذر نے فرمایا (فلاح سے مراد) سحری کھانا ہے۔ پھر آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے باقی دونوں میں تراویح نہیں پڑھائی۔“

اس حدیث میں مطلقاً تراویح پڑھانے کا تذکرہ ہے، تعداد کتنی تھی؟ اس کا ذکر نہیں، نیز حدیث ناقل ہے کہ اول و آخر رمضان میں تراویح نہیں پڑھائی تو آپ اسے کہاں سے ثابت کرتے ہیں؟ آپ تو جمیع رمضان میں تراویح کو سنت مؤکدہ کہتے ہیں، اس لئے آٹھ رکعات مع الجماعة فی جمیع رمضان مع ختم القرآن ان کا ثبوت نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے نہیں اور نہ ہی آپ اسے دکھا سکتے ہیں، یقیناً آپ ان کا ثبوت صحابہ کرام سے دکھائیں گے۔ جب باقی قیودات میں صحابہ کی بات مان لی تو تعداد رکعات کے سلسلے میں بھی صحابہ کی بات مان لیں اور بیس رکعات تراویح کے قائل ہو جائیں۔

بیس رکعات تراویح پر روایات

۱- ”عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان ركعةً والوتر“ (۱)۔

”حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں: ”رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعات تراویح اور وتر پڑھتے تھے۔“

۲- ”عن جابر بن عبد الله قال: خرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ذات ليلة في صلاة فصلى الناس أربعة وعشرين ركعة، وأوتر بثلاثة“ (۲)۔

۳- ”عن الحسن أن عمر بن الخطاب جمع الناس على أبي بن كعب، فكان يصلي بهم ركعة“ (۳)۔

”حضرت حسن فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب نے لوگوں کو ابی بن کعب کی اقتداء پر جمع کیا، ابی بن کعب انہیں بیس رکعات تراویح پڑھاتے تھے۔“

میراعلام النبلاء ”میں ”عشیرین لیلة“ کے ساتھ بھی یہ روایت مذکور ہے لیکن اصل روایت ”عشیرین“ ہے جیسا کہ ”جامع المسانید والنسب“ میں تصریح موجود ہے۔ علامہ خان بادشاہ نے ”القول المبین فی اثبات

مسئلہ ابن ابی شیبہ، باب کم یصلی فی رمضان من رکعة؟: ۱۶۶/۲، والبیہقی، کتاب الصلاة، باب عدد رکعات قیام شهر رمضان: ۶۹۸/۶، دار الکتب العلمیہ)۔

راجہ جوہر جان لابی القاسم: ۳۷۵، لم اظفر علیہ)۔

میراعلام النبلاء: ۱/۴۰۰-۴۰۱، مؤسسة الرسالة، جامع المسانید والنسب: ۱/۵۵، دار الفکر بیروت)۔

نثر اویح العشرین“ میں مدلل انداز میں ”سیر اعلام النبلاء“ میں تحریف کی نشاندہی کی ہے (۱)۔

۴- ”عن یحییٰ بن سعید أن عمر بن الخطاب أمر رجلاً یصلیٰ بهم عشرین رکعة“
”یحییٰ بن سعید کہتے ہیں حضرت عمر بن خطاب نے ایک شخص کو حکم دیا کہ لوگوں کو بیس رکعات تراویح پڑھاؤ۔“

۵- ”عن عبد العزیز بن رفیع قال: کان أبی بن کعب یصلیٰ بالناس فی رمضان بعشرین رکعة ویوتر بثلاث“ (۳)۔

”عبد العزیز بن رفیع کہتے ہیں کہ ابی بن کعب مدینہ میں رمضان میں بیس رکعات تراویح اور تین وتر پڑھاتے تھے۔“

۶- ”عن یزید بن رومان أنه قال: کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی ثلاث وعشرین رکعة“ (۴)۔

”یزید بن رومان کہتے ہیں کہ حضرت عمر کے دور خلافت میں لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھتے تھے۔“

”موطا امام مالک“ سے ۲۳ رکعات کا ثبوت ہو رہا ہے، بیس تراویح اور تین وتر، علامہ منجی نے استدلال کیا ہے۔

غیر مقلدین کہتے ہیں گیارہ رکعات کا حکم دیا تھا، آٹھ تراویح اور تین وریں علامہ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ رکعات والی روایت کے متعلق فرماتے ہیں: ”الأغلب عندی فی إحدى عشرة رکعة الوهم یشهد بأن الروایة بإحدى عشرة رکعة وهم وغلط“ (۵)۔

یزید بن رومان کی روایت کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ روایت منقطع ہے کیوں کہ یزید بن رومان

(۱) (لم أظفر علی هذا الكتاب، ووجدت مثله فی البرهان الصحیح فی عدد الصلوة التراویح: ۵۴-۵۵)

(۲) (مصحف ابن أبی شیبہ، باب کم یصلیٰ فی رمضان من رکعة: ۱۶۵/۲، دار الکتب العلمیة)

(۳) (ایضاً)

(۴) (موطا امام مالک، کتاب الصلوة، باب ماجاء فی قیام رمضان: ۹۸/۱، میر محمد)

(۵) (الاستدکار کتاب الصلوة، باب ماجاء فی قیام رمضان: ۶۹/۲، دار احیاء التراث العربی بیروت)

ت عمر سے نہیں، لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

جواب: ”موطا“ کی روایات کے متعلق محدثین نے تصریح کی کہ ”موطا“ کی ساری روایات متصل السند ہیں۔ چار روایات ایسی ہیں جو متصل السند نہیں اور یہ ان چار میں سے نہیں۔

جواب: ۲- بالفرض اگر اسے منقطع مان لیں تب بھی اس کی تائید دوسری روایات سے ہوتی ہے، لہذا اسے مسترد کرنا درست نہیں۔

فائدہ: امام مالک کی بلاغات کے بارے میں بھی یہی قاعدہ ہے کہ وہ متصل ہیں۔
”ملفوظات“ علامہ انور شاہ کشمیری میں علامہ کشمیری نے ”موطا“ کی ایک روایت سے استدلال کیا جس میں حاجت کی تصریح ہے۔

۷- ”قال محمد بن كعب القرظي: كان الناس يصلون في زمان عمر بن الخطاب عشرين بطيلون فيها القيام“ (۱)۔

”محمد بن کعب قرظی فرماتے ہیں: حضرت عمر کے دور خلافت میں لوگ بیس رکعات تراویح پڑھتے اور ان میں کافی دیر قیام کرتے۔“

۸- ”عن ابن أبي ذئب، عن يزيد بن خصيفة، عن السائب بن يزيد قال: كانوا يقومون على عشرين ركعة في شهر رمضان بعشرين ركعة، قال: وكانوا يقرؤون بالمئين، وكانوا على عشرين في عهد عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه من شدة القيام“ (۲)۔

”سائب بن یزید فرماتے ہیں: حضرت عمر کے دور خلافت میں لوگ رمضان میں بیس رکعات تراویح پڑھتے تھے۔“

۹- ”محمد بن جعفر قال: حدثنا يزيد بن خصيفة، عن السائب بن يزيد قال: كنا نقوم في شهر رمضان بعشرين ركعة والوتر“ (۳)۔

۱- مختصر قیام اللیل، باب عدد الركعات التي يقوم بها الإمام للناس في رمضان: ۹۵، عالم الكتب بيروت۔

۲- الكبرى للبيهقي، كتاب الصلاة، باب ما روي في عدد ركعات القيام في شهر رمضان: ۶/۶۹۹،

مراجعة المسنن، كتاب الصلوة، باب قيام رمضان: ۲/۳۰۵، دار الكتب العلمية۔

”محمد بن جعفر بواسطہ یزید سائب سے روایت کرتے ہیں کہ ہم حضرت عمر کے دور خلافت میں بیس رکعات تراویح اور وتر پڑھتے تھے۔“

۱۰۔ ”عن أبی عبد الرحمن السلمی، عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: دعا لہ رمضان، فأمر منہم رجلاً یصلی بالناس عشرين رکعة، قال: وكان علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ یوتر بہم۔“

”عبد الرحمن سلمی فرماتے ہیں کہ حضرت علی نے رمضان میں قاریوں کو جمع کیا اور ان میں سے ایک کو کہا کہ لوگوں کو بیس رکعات تراویح پڑھایا کرو، (وہ قاری بیس رکعات تراویح پڑھا تا) اور حضرت علی وتر پڑھاتے تھے“ (۱)۔

۱۱۔ ”عن أبی الحسناء أن علیاً أمر رجلاً یصلی بہم فی رمضان عشرين رکعة“ (۲)۔
”ابو الحسناء فرماتے ہیں کہ حضرت علی نے ایک شخص کو حکم دیا کہ رمضان میں بیس رکعات تراویح پڑھایا کرو۔“

۱۲۔ ”عن زید بن وہب قال: کان عبد اللہ بن مسعود یصلی بنا فی شہر رمضان یصلی وعلیہ لیل، قال الأعمش: کان یصلی عشرين رکعة ویوتر بثلاث“ (۳)۔
”یزید بن وہب فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود ہمیں تراویح پڑھاتے تھے جب تراویح پڑھا کر واپس جاتے تو رات کا کچھ حصہ باقی ہوتا، اعمش کہتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعود بیس رکعات تراویح اور تین وتر پڑھاتے تھے۔“

۱۳۔ ”وعن عطیاء، قال: أدرکت الناس وہم یصلون ثلاثاً وعشرين رکعة بالوتر أبی شیبہ، وإسناده حسن“ (۴)۔

(۱) (السنن الکبری، کتاب الصلاۃ، باب ما روی فی عدد رکعات القیام فی شہر رمضان: ۶۹۹/۲)

(۲) (مصنف ابن أبی شیبہ، باب کم یصلی فی رمضان من رکعة: ۱۶۵/۲، دار الکتب العلمیہ)

(۳) (مختصر قیام اللیل للمروزی، باب عدد الرکعات: ۹۵، عالم الکتب بیروت)

(۴) (آثار السنن، باب فی التراویح بعشرين رکعات: ۲۵۳، إمدادیہ)

”عطاء فرماتے ہیں میں لوگوں کو وتر سمیت تیس رکعت پڑھتے ہی پایا۔“

۱۴- ”وعن نافع، عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: کان ابن اُبی منکبۃ یصلی بنا فی رمضان عشرين رکعة، رواه أبو یکر بن اُبی شیبۃ، وإسناده صحیح“ (۱)۔

”ابوالخضیب فرماتے ہیں کہ سوید بن غفلہ ہمیں رمضان میں پانچ ترویجے یعنی بیس

رکعات تراویح پڑھاتے تھے۔“

بیس رکعات تراویح اجماعی مسئلہ ہے

کسی مسئلہ کے متعلق یہ بحث کرنا کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے یا نہیں؟ اس کی تعین ماہرین فن کریں گے، ماہرین فن کی تصریح کے بعد اس کی سند طلب کرنا بے سود ہے کیونکہ ”إمعان النظر“ میں قاعدہ ہے: ”الاجماع لا یتحتاج فیہ إسناده إلی السند“۔ ورنہ تو پھر قرآن کریم کی ایک ایک آیت کی سند دکھانی ہوگی۔ اجماع اور جمہور کی مخالفت کرنے سے قبل تعزیر قرار پاتا ہے۔ تراویح کے مسئلہ میں بھی محققین نے تصریح کی کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے، مزید یہ کہ علامہ داؤد ہری بھی اس اجماعی مسئلہ میں ہمارے موقف کی تائید کرتے ہیں۔

۱- علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: ”روی مالک عن یزید بن رومان قال: کان الناس یقومون فی عمر فی رمضان بثلاث وعشرين رکعة، وعن علی أنه أمر رجلاً یصلی بهم فی رمضان عشرين رکعة، وهذا کالاجماع“ (۲)۔

”امام مالک نے یزید بن رومان سے حدیث نقل کی ہے کہ لوگ حضرت عمر کے دور خلافت میں رمضان میں تیس رکعات پڑھتے تھے اور حضرت علی سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک شخص کو بیس رکعات تراویح پڑھانے کا حکم دیا، یہ اجماع کی طرح ہے۔“

یہ اجماع سکوتی ہے۔

۲- علامہ قسطلانی شافعی فرماتے ہیں: ”وقد عدوا ما وقع فی زمن عمر کالاجماع“ (۳)۔

تحریر السنن، باب فی التراويح بعشرين رکعات: ۲۵۳-۲۵۴، إمدادیہ۔

معنی لاین قدامہ، صلاة التراويح، مسألة: ۱۰۹۵، ۱/۸۳۴، دار الفکر۔

شاد الساری، کتاب صلاة التراويح، باب فضل فی قام رمضان: ۵۷۸/۴، دار الکتب العلمیہ۔

”علماء نے حضرت عمر کے دور خلافت میں تراویح کا قاعدہ بیس رکعات جماعت کے ساتھ کواجماعی مسئلہ کی طرح شمار کیا ہے“۔

۳- ملا علی قاری فرماتے ہیں: ”أجمع الصحابة على أن التراويح عشرون ركعة“ (۱)
”صحابہ کا اس بات پر اجماع ہوا کہ تراویح بیس رکعات ہیں“۔

۴- ”شرح النکاح“ میں فرماتے ہیں: ”فصار إجماعاً لما روى البيهقي بإسناد صحيح أنهم كانوا يقومون على عهد عمر بعشرين ركعة، وعلى عهد عثمان وعلي“ (۲)۔

۵- قال العلامة السيد محمد مرتضى الزبيدي الحنفی: ”وبالإجماع الذي وقع في عصر عمر أخذ أبو حنيفة والثوري والشافعي وأحمد والجمهور، واختاره ابن عبد البر الأندلسي“ (۳)۔
”حضرت عمر کے دور خلافت میں رکعات تراویح (بیس رکعات) پر ہونے والے اجماع کو امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد اور جمہور نے لیا ہے، اور ابن عبد البر اندلسی ماکی نے بھی اسے مختار قرار دیا“۔

۶- علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں: ”وقد روى مالك عن يزيد بن رومان قال: كان الناس يشهدون في زمن عمر بن الخطاب في رمضان ثلاث وعشرين ركعة، وهذا كما يشهد بان ثروبة بن عبد الله عشرة ركعة وهم وغطفاء وأن الصحيح ثلاث وعشرون..... وقد روى أبو شيبة -وسمه إبراهيم بن علي بن عثمان- عن الحكم عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر، وليس أبو شيبة عندهم بالقوي، ذكره ابن أبي شيبة عن ابن عباس عن أبي شيبة عن إبراهيم بن عثمان، وروى عشرون ركعة عن علي وشيبة بن شكل وابن أبي عمير والحارث الهمداني وابن البختري، وهو قول جمهور العلماء، وبه قال الكوفيون والشافعي والفقهاء، وهو الصحيح عن أبي بن كعب من غير خلاص من الصحابة..... وقال عطية: شهد الناس وهم يصلون ثلاث وعشرين ركعة بالوتر..... وقال الثوري وأبو حنيفة والشافعي وأحمد

(۱) (مرقاۃ المفاتیح، باب فیام شهر رمضان، الفصل الثالث: ۳/۳۷۲، رشیدیہ)۔

(۲) (شرح النکاح، فصل فی الوتر والنداف: ۱/۱۰۴، مکتبہ اعجازیہ دیوبند)۔

(۳) (اتحاف السادة المتقين، کتاب أسرار الصلوة ومہباتہا، ابواب السبع: ۳، ۷، دارالکتب العلمیہ)

۱۔ قیام رمضان عشرون رکعتہ سوی الوتر، لایقام باکثر منها استحباباً، و ذکر عن وکیع عن حسن
 ۲۔ صالح عن عبد بن قیس عن ابي الحسن عن علی أنه أمر رجلاً یصلی بهم فی رمضان عشرون
 رکعتہ، وهذا هو الاختیار عندنا وبالله توفیقنا“ (۱)۔

”امام مالک یزید بن رومان سے نقل کرتے ہیں کہ لوگ حضرت عمر کے ور خلافت میں
 رمضان میں تیس رکعات پڑھتے تھے، یہ تمام باتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ گیارہ رکعات والی
 روایت میں راوی کو وہم ہوا اور وہ غلط ہے، صحیح روایت تیس رکعات والی ہے..... ابو شیبہ
 ابراہیم بن علی بن عثمان بواسطہ حکم حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ
 تعالیٰ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعات تراویح اور وتر پڑھتے تھے لیکن ابو شیبہ مضبوط راوی نہیں
 اس روایت کو ابن ابی شیبہ اس سند سے بیان کرتے ہیں: ابن ابی شیبہ ابن رومان سے وہ ابو شیبہ
 سے اور ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان سے۔

بیس رکعات حضرت علی، عتیر بن شعل، ابن ابی ملیک، حارث ہمدانی اور ابن بختری سے
 منقول ہیں، جمہور علماء کا قول بھی یہی ہے، اہل کوفہ، امام شافعی اور اکثر فقہاء کا یہی مذہب ہے اور
 یہی تعداد بغیر اختلاف کے صحیح سند سے ابی بن کعب سے ثابت ہے..... عطاء فرماتے ہیں: میں
 لوگوں کو وتر سمیت تیس رکعات پڑھتے ہی پایا..... سفیان ثوری، ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد بن
 داؤد فرماتے ہیں: تراویح کی رکعات وتر کے علاوہ بیس رکعات ہیں اس سے زیادہ مستحب نہیں۔
 وکیع اپنی سند سے حضرت علی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی نے ایک شخص کو رمضان میں
 بیس رکعات تراویح پڑھانے کا حکم دیا تھا، ہمارے نزدیک یہی قول پسندیدہ ہے، اور ہم اللہ سے
 بھی راہ راست کی ہدایت کی توفیق طلب کرتے ہیں۔“

”تمہید“ میں فرماتے ہیں: ”اختلف العلماء فی عدد قیام رمضان، فقال مالک: تسع وثلاثون

سنت وثلاثون، والوتر ثلاث، وزعم أنه الأمر القديم، وقال الثوری وأبو حنیفہ والشافعی وداؤد
 بن سعید: عشرون رکعة بالوتر، لایقام باکثر منها استحباباً، واحتجوا بحديث سائب بن یزید:

أنهم كانوا يقومون في زمن عمر بن الخطاب بعشرين ركعة“ (۱)۔

”رکعات تراویح کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے امام مالک فرماتے ہیں: وتر سمیت انتالیس رکعات ہیں، چھتیس تراویح اور تین وتر امام مالک اسی کو امر قدیم سمجھتے ہیں۔ سفیان ثوری، ابویضیف، شافعی، داؤد اور ان کے پیروکار فرماتے ہیں کہ: تراویح بیس رکعات ہیں، ان سے زیادہ مستحب نہیں، بطور دلیل سائب بن یزید کی روایت پیش کرتے ہیں کہ: ”حضرت عمر کے دور خلافت میں لوگ بیس رکعات تراویح پڑھتے تھے“۔

مذکورہ عبارات بیس رکعات تراویح کے جمع علیہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں، آپ آٹھ رکعات کے قائل ہیں۔ اس پر کم از کم ایک ضعیف و کمزور اجماع ہی دکھادیں۔

اب مزید عبارات ملاحظہ فرمائیں۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”كما أن نفس قيام رمضان يوقت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيه عدداً معيناً بل كان هو لا يزيد في رمضان ولا غيره غير ثلاث عشرة ركعة لكن كان يطيل التر كعات، فلما جمعهم عمر على أبي بن كعب كان يحس عشرين ركعة ثم يوتر بثلاث“ (۲)۔

”نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تراویح کے سلسلے میں کسی خاص تعداد کی تعیین نہیں فرمائی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اپنا معمول تیرہ رکعات کا تھا، رمضان ہو یا غیر رمضان، آپ اس سے زائد نہیں پڑھتے تھے، جب حضرت عمر نے لوگوں کو ابی بن کعب کی اقتداء پر جمع کیا تو ابی ابن کعب انہیں بیس رکعات تراویح اور تین وتر پڑھاتے تھے“۔

روایت میں ”ثلاث عشرة“ کا لفظ آیا ہے، اس صورت میں دس تراویح اور تین وتر ہو جائیں گے۔ آپ اس کی کیا تاویل کریں گے؟ پھر یہ کہ اگر گیارہ رکعات کے بارے میں کہیں کہ ان گیارہ میں سے نو تراویح تراویح ہیں تو پھر بھی علامہ ابن تیمیہ آپ کے مخالف ہیں۔

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والص معروف القيام بعشرين ركعة في رمضان غير“

(۱) (التمهيد، باب الميم، محمد بن شهاب الزهري: ۵۱۸/۳، دار الكتب العلمية)۔

(۲) (مجموعة الفتاوى: ۱۶۴/۲۲، مكتبة العبيكان)۔

وعلى ، وقال عطاء : أدركت الناس يصلون ثلاثة وعشرين ركعة ، الوتر منها ثلاث (۱)۔

”بیس رکعات تراویح کا ثبوت حضرت عمر اور حضرت علی سے بھی ہے، عطاء فرماتے

ہیں: میں لوگوں کو تیس رکعات پڑھتے ہوئے ہی پایا، ان میں سے تین رکعات وتر ہیں۔“

علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: ”وقیام شهر رمضان عشرون ركعة، وهی سنة مؤكدة، وأول من

سنها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم“ (۲)۔

امام احمد کی طرف منسوب ہے کہ وہ بیس رکعات کے قائل نہیں۔ یہ بات صرف انتساب کی حد تک ہے، ورنہ

متابع کا قول محقق یہی ہے کہ امام احمد بن حنبل بھی بیس رکعات کے قائل ہیں: ”والمختار عند أبي عبد الله رحمه

الله فيها عشرون ركعة، وبهذا قال الثوري وأبو حنيفة والشافعي، وقال مالك: ستة وثلاثون“ (۳)۔

”امام احمد اللہ کے نزدیک بھی تراویح میں پسندیدہ قول بیس رکعات والا ہے، سفیان

ثوری، ابو حنیفہ، شافعی کا بھی یہی قول ہے، امام مالک فرماتے ہیں: تراویح چھتیس رکعات ہیں۔“

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مذهبنا أنها عشرون ركعة بعشر تسليمات غير الوتر، وذلك

خمس ترويحيات، والترويحة أربع ركعات بتسليمتين هذا مذهبنا وبه قال أبو حنيفة وأصحابه

وأحمد وداود وغيرهم، ونقله القاضي عياض عن جمهور العلماء“ (۴)۔

”ہمارا مذہب یہ ہے کہ تراویح علاوہ وتر کے بیس رکعات دس سلاموں کے ساتھ ہے،

یہ پانچ ترویجے ہیں، ہر ترویجہ چار رکعت اور دو سلاموں پر مشتمل ہے، یہ ہمارا مذہب ہے، امام

ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب، احمد، داؤد وغیرہ کا بھی یہی مذہب ہے، قاضی عیاض نے اسے جمہور

علماء سے نقل کیا۔“

(۱) (شرح البخاری لابن بظال ، باب قیام الرسول باللیل فی رمضان وغیرہ: ۱۴۱/۳، مکتبۃ الرشید)۔

(۲) (المغنی، صلاة التراويح: ۸۳۳/۱، دار الفکر)۔

(۳) (المغنی لابن قدامة، صلاة التراويح: ۸۳۴/۱، دار الفکر)۔

(۴) (شرح المنہج، باب صلاة التطوع: ۳۸/۲، دار الفکر)۔

شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صلوة التراويح سنة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

وهي عشرون ركعة“ (۱)۔

”تراویح“ سنت نبوی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے اور ان کی تعداد میں رکعات ہے۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”واختلفوا فی المختار فی عدد الركعات التي يقوم بها الناس

فی رمضان، فاختار مالك في أحد قوليه وأبو حنيفة والشافعي وأحمد وداود القيام بعشرين ركعة

سوى البوتر“ (۲)۔

”رمضان میں تراویح کی تعداد کے متعلق اختلاف ہے، امام مالک کا ایک قول، امام

ابوحنیفہ، شافعی، احمد اور داؤد ظاہری کا یہ ہے کہ تراویح ملاوہ وتر میں رکعات ہیں۔“

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قد ثبت أن أبي بن كعب كان يقوم بالناس عشرين ركعة

فی رمضان وبوتر ثلاث، ورأى كثير من العلماء أن ذلك هو سنة؛ لأنه قام بين المهاجرين والأنصار

ونم ينكره منكر“ (۳)۔

”یہ بات طے شدہ ہے کہ ابی بن کعب رمضان میں بیس رکعات تراویح اور تین وتر

پڑھاتے تھے، اکثر علماء اسی کو سنت سمجھتے ہیں کیونکہ یہ بات مهاجرین و انصار کی موجودگی میں پیش

آئی اور کسی نے اس پر تنقید نہیں کی۔“

صحابہ میں بیس رکعات کا کوئی منکر نہیں، تو اب ۱۴۰۰ سال بعد غیر مقلدین اس کا انکار کریں تو ان کے قول کا

کیا اعتبار؟

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”التراويح وهي عشرون ركعة وكيفيتها مشهورة وهي سنة

مؤكدة“ (۴)۔

(۱) (غنية الطالبين: ۲، ۲۳، ۲۸، قدیمی)۔

(۲) (مداية المحتج، كتاب الصلوة الباب الخامس في قيام رمضان: ۲/ ۶۶۰، عباس أحمد الباز)۔

(۳) (مجموعه الفتاوى: ۳۳، ۶۶، مكتبة العتيقان)۔

(۴) (إحياء علوم الدين، كتاب أسرار الصلوة الباب السابع: ۱/ ۲۸۳، رشيدية)۔

”تراویح میں رکعات ہیں اور ان کی کیفیت مشہور ہے، تراویح سنت مؤکدہ ہے۔“

”کتاب الآثار“ میں امام ابو یوسف، ابراہیم نخعی کا قول نقل کرتے ہیں: ”عن ابراہیم النخعی ان ساس

کانوا یصلون خمس ترویحات فی رمضان“ (۱)۔

”ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ لوگ رمضان میں پانچ ترویحتے (پنیں رکعات) پڑھتے

تھے۔“

ابراہیم نخعی کے متعلق کلام کرنے کی گنجائش نہیں، نہ ہی امام ابو حنیفہ کے بارے میں جرح کرنے کی گنجائش ہے۔

اس لئے کہ ان کی امامت و عدالت بالاتفاق ثابت ہے، مزید یہ کہ ابو حنیفہ عن ابراہیم کی سند میں کوئی کلام نہیں۔ جب یہ

سند کلام سے خالی ہے تو اگر بعد میں کوئی کذاب راوی آجائے تو اس سے امام ابو حنیفہ کے اجتہاد پر کوئی فرق نہیں پڑے گا

اور نہ ہی امام صاحب کو اس بات کا ذمہ وار ٹھہرانا درست ہے کہ انہوں نے ضعیف حدیث سے کیسے استدلال کیا؟

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ان مجموع عشرین رکعة فی التراويح سنة مؤکدة؛

لأنه مما واطب عليه الخلفاء، وإن لم يواظب عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وقد سبق أن سنة

الخلفاء أيضاً لازم الاتباع وتاركها إثم، وإن سحوا إثمهم دون إثم تارك السنة النبوية، فمن اكتفى عنى

ثمان ركعات يكون مسياً لتركه سنة الخلفاء، وإن شئت ترتب عليه سبيل القياس فقل: عشرون

ركعة فى التراويح مما واطب عليه الخلفاء الراشدون، وكل ما واطب عليه الخلفاء الراشدون فهو سنة

مؤکدة، والتراويح عشرون ركعة سنة مؤکدة، ينتج عشرون ركعة فى التراويح سنة مؤکدة ثم نعمة مع

أن كل سنة مؤکدة يأتى تاركها، فالعشرون ركعة يأتى تاركها، ومقدمات هذا القياس قد ثبتناها

بالدلائل“ (۲)۔

”میں رکعات تراویح سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ اس پر صحابہ کرام نے مواظبت کی

ہے اگرچہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مواظبت نہیں فرمائی اور پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ

خلفاء راشدین کی سنت بھی لازم الاتباع ہے اور اسے چھوڑنے والا گناہ گار ہے۔ اگرچہ سنت

(۱) (کتاب الآثار لأبی یوسف: ۴۱، دار الکتب العلمیة)۔

(۲) (تحفة الأخیار: ۳۰۸، إدارة القرآن)۔

خلفاء کے چھوڑنے کا گناہ سنت نبویہ کے چھوڑنے کے گناہ سے کم ہے، اور جو آٹھ رکعات تراویح پر اکتفاء کرتا ہے وہ خلفاء راشدین کی سنت کا تارک ہونے کی وجہ سے گناہ کار ہوگا۔“

بیس رکعات تراویح کا اثبات بطریقہ قیاس اقترانی

علامہ لکھنوی نے تراویح بیس رکعات ہونے کو قیاس اقترانی سے ثابت کیا مثلاً دعویٰ ہے ”النسراویح عشرون رکعة“۔

صغریٰ دلیل ”لأنه مما واظب عليه الخلفاء الراشدون“۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں۔

دلیل کا کبریٰ ”وکل مواظب عليه الخلفاء الراشدون فهو سنة مؤكدة“ کبریٰ کی دلیل: علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین ہے کیونکہ ”علی“ لزوم کے لئے آتا ہے اور اس کا عامل ”الزموا“ ہوتا ہے۔ صغریٰ و کبریٰ دونوں مسلم ہیں، لہذا حد واسطہ کو حذف کیا تو نتیجہ نکلا: التراویح عشرون رکعة سنة مؤكدة۔ اب آپ اس نتیجے کو صغریٰ بنا لیں اور کبریٰ ہے نوکل سنة مؤكدة یا تم تارکھا نتیجہ التراویح عشرون رکعة یا تم تارکھا کی صورت میں ہوگا۔

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”واكثر أهل العلم غلب ما روي عن عني وعمر وغيرهما من أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عشريں ركعة، وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي، وقال الشافعي: هكذا أدركت ببلدنا مكة يسنون عشريں ركعة“ (۱)۔

”صحابہ کرام میں سے اکثر اہل علم حضرات کی رائے ہے کہ تراویح میں بیس رکعات ہیں جیسا کہ حضرت عمر و حضرت علی اور دیگر حضرات سے مروی ہے، سفیان ثوری، ابن مبارک اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں: میں نے مکہ میں لوگوں کو بیس رکعات پڑھتے ہوئے ہی پایا۔“

امام مالک چھتیس رکعات تراویح کے قائل کیوں تھے؟ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ اس کی وضاحت کرتے ہیں ”قال بعض أهل العلم: إنما فعل هذا أهل المدينة؛ لأنهم أرادوا مساواة أهل مكة؛ فإن أهل مكة يظفون سبعاً بين كل ترويحين، فجعل أهل المدينة مكان كل سبع أربع ركعات“ (۲)۔

(۱) (جامع الترمذی، کتاب الصیام، باب ما جاء فی قیام شهر رمضان: ۱/۱۶۶، سعید)۔

(۲) (المغنی، صلوۃ التراویح: ۱/۸۳۵، دار الفکر)۔

پھر امام مالک پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”لو ثبت أن أهل المدينة كلهم فعلوه لكان ما فعله عمر وأجمع عليه الصحابة في عصره أولى بالاتباع“ (۱)۔

”فرماتے ہیں دراصل امام مالک بھی بیس رکعات کے قائل تھے، لیکن اہل مکہ ہر چار رکعات کے بعد طواف کرتے تھے اور مدینہ والوں کو طواف کی فضیلت میسر نہیں تھی، لہذا انہوں نے اہل مکہ کے ساتھ مساوات کی غرض سے ہر تردید کے بعد چار نوافل کا اہتمام شروع کیا، اسی لئے ان کے ہاں تعداد چھتیس ہوگئی۔ فرماتے ہیں: بالفرض اگر ثابت ہو جائے کہ اہل مدینہ سب کے سب چھتیس رکعات پڑھتے تھے تب بھی قابل اتباع عمل وہی قرار پائے گا جو حضرت عمر سے منقول ہے اور ابن پر صحابہ کا اتباع بھی ہو چکا ہے۔“

امام شافعی اہل مدینہ کو اجازت دیتے ہیں کہ وہ چھتیس رکعات پڑھ سکتے ہیں۔ ”وقال القاضي أبو الطيب تعليقه، قال الشافعي: فأما غير أهل المدينة فلا يجوز أن يماروا أهل مكة ولا ينافسوه“ (۲)۔
قاضی ابو الطیب اپنی ”تعلیق“ میں فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے فرمایا: ”اہل مدینہ کے علاوہ کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ اہل مکہ کا مقابلہ کریں اور ان کے ساتھ حرص کریں۔“

اس سے معلوم ہوا کہ چھتیس رکعات پڑھنا اہل مدینہ کی خصوصیت ہے کیونکہ اہل مدینہ نے طواف کی فضیلت میں کرنے کے لئے ہر تردد کے بعد چار نوافل کا اضافہ کیا (اور اہل مدینہ کو اجازت ہے کہ وہ اہل مکہ کے ساتھ حرص کریں اور نیکی و ثواب میں حرص کریں۔ وفي ذلك فليتنافس المتنافسون۔ اہل مدینہ کے علاوہ کسی کو ایسا کرنے کی اجازت نہیں۔)

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وزادت الصحابة ومن بعدهم في قيام رمضان ثلاثة أشياء: حجاج له في مساجدهم، وأدائه في أول الليل مع القول بأن صلوة آخر الليل مشهودة وهي أفضل من غيرها، وعمر لهذا التفسير الذي أشرنا إليه، وعدده وهو عشرون ركعة“ (۳)۔

(ع۔)

”قیام رمضان میں صحابہ و تابعین نے تین چیزوں کا اضافہ فرمایا: تراویح کے لئے مساجد میں اجتماع، باوجود یکہ رات کے آخری حصے میں نماز افضل ہے اول وقت میں تراویح ادا کرنا، تراویح کی تعداد میں رکعات مقرر کرنا۔“

ان کے علاوہ ختم قرآن اور جمع رمضان تراویح پڑھنا یہ سب چیزیں صحابہ سے ثابت ہیں، جب ان اشیاء اجتماع فی المسجد، اول لیل، ختم قرآن، جمع القرآن) میں صحابہ کی بات کو آپ تسلیم کرتے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ تعداد رکعات کے سلسلے میں ان کی مخالفت کرتے ہیں۔

میں رکعات تراویح سنت مؤکدہ ہیں

اس میں کوئی شک نہیں کہ میں رکعات تراویح سنت مؤکدہ ہیں اور ہمارے نزدیک سنت مؤکدہ کی تعریف یہ ہے: ”ما واطلب علیہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم أو الخلفاء الراشدون“ جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا خلفاء راشدین مواعظت کریں وہ سنت مؤکدہ ہے۔ حضرت ابن عباس اور حضرت جابر کی روایات میں اگرچہ میں رکعات کا تذکرہ ہے لیکن صحیح روایات میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تعداد رکعات کا ثبوت مشکوٰۃ ہے۔ خاص کر جب اس میں مزید قیودات (جمع رمضان، مع الجماعة، مع ختم القرآن وغیرہ) بھی ہوں، ہم ان چیزوں کو سنت خلفاء سے ثابت کرتے ہیں۔

باقی سنت سنت میں فرق ضرور ہوگا، جو درجہ سنت نبوی کا ہے ظاہر ہے کہ سنت صحابہ کا وہ درجہ نہیں ہوگا۔ جس طرح فرض دون فرض، واجب دون واجب ہے اسی طرح سنت دون سنت کہلائے گا، مثلاً فجر کی دو رکعت سنت فجر کی چار، مغرب کی دو، عشاء کی بھی دو، لیکن ان میں جو درجہ فجر کی دو سنتوں کا ہے وہ باقی سنتوں کا نہیں۔ اس لئے اگر بات کو تسلیم کر لیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے صرف آخر رکعات کا ثبوت ہے تو بارہ رکعات کا ثبوت صحابہ سے بھی ہے۔ جس طرح وہ آٹھ سنت مؤکدہ ہیں اسی طرح یہ بارہ بھی سنت مؤکدہ ہیں، فرق صرف اتنا ہوگا کہ آٹھ مرتبہ الگ اور بارہ کا الگ ہوگا۔ کیونکہ بارہ بھی ثابت ہیں۔ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین علیٰ براۓ صحیح۔ لہذا جو حکم سنت نبوی کا ہے وہی حکم سنت صحابہ کا بھی ہے، آٹھ کو آپ سنت مؤکدہ قرار دیں اور بارہ سنت پشت ذال دیں یہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

کہتے ہیں کہ عنیکم یسنتی وسنة الخلفاء الراشدین، سنتی سے تو سنت دینیہ مراد ہے اور دوسری سنت سے سنت سیاسیہ مراد ہے کہ امور سیاسیہ میں صحابہ کرام کی اتباع کی جائے۔ اس سے بڑھ کر احادیث میں اور کیا تحریف ملتی ہے، ہر احاد و غیر احادیث میں مقصدوا، التبعوا کے الفاظ موجود ہیں، پھر بھی سنت سے سنت دینیہ کے بجائے یہ مراد لیتے ہیں۔

فائدہ: مولانا مرتضیٰ حسن صاحب نے "تنقیح التفتیح فی اثبات التقلید" میں لکھا ہے کہ غیر مقلدین میں سے جو تبرہ باز (انہ کو برا بھلا کہتے والے) ہیں وہ اہل سنت میں داخل نہیں اور جو تبرہ بازی نہیں کرتے وہ اگرچہ اہل سنت میں داخل ہیں لیکن اہل جماعت میں سے نہیں، اس لئے کہ اہل سنت واجتماعت کا ثبوت، عنیکم یسنتی وسنة اصحابہ، الراشدین سے ہے اور غیر مقلدین سبہ اخلفاء الراشدین کو مانتے ہی نہیں، اس لئے اہل جماعت میں سے نہیں۔

خلاصہ بحث

اس ساری بحث کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ۲۳، ۲۵ اور ۲۷ رمضان کو فاتحہ پڑھائی، حضرت ابن عباس و حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس رکعت پڑھائی، اگر مان لیں کہ یہ روایتیں ضعیف ہیں پھر بھی ہمارے لئے مضرت نہیں کیونکہ میں رکعات کو تلقی بالقبول حاصل کرتے اور تلقی بالقبول کے متعلق ما قبل اصول میں گزر چکا ہے کہ ضعیف حدیث کو بھی اگر تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ صحیح قرار دینے کے درجے میں ہوتی ہے۔

"قد یحکم نحدث بالصحة: إذا تفقده الناس بالقبول وإن لم یکن له إسناده صحيح، فإن ابن عباس فی "الاستفکار" لما حکى عن الترمذی "أن الثعلبی صحیح حدیث البحر: هو الظہور ماؤہ حسن میتہ"، وأهل الحديث لا یصحیحون مثل إسناده لكن الحديث عندی صحیح؛ لأن العلماء سلمہ بالقبول، قلت [الشیخ فخر أحمد العثماني]: والقبول تارة بالقول وتارة بالعمل عبیه: ولذا قال سحر [الحافظ ابن حجر] فی الفتح: وقول الترمذی: العمل علیه عند أهل العلم یتقتضی قوة أصبه، فدللت بخصوص هذا الطريق" (۱)۔

تراویح غیر مقلدین کے مذہب میں

علامہ صادق سیالکوٹی صاحب فرماتے ہیں: ”یہ بات میری روز کی طرح واضح ہو گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت پاک تو آٹھ رکعات تراویح ہی ہے اور اس سے زیادہ پڑھنا سنت نہیں بلکہ نافلہ عبادت ہے“ (۱)۔

علامہ عبد الستار دہلوی فرماتے ہیں: ”رہا میں رکعات کو سنت عمری اور بدعت عمری کہنا اصلاً غلط اور ناقابل مسموع ہے، پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ میں رکعات نہ ہی فعل عمر سے صادر ہوئیں اور نہ ہی قول عمر سے، پھر زبردستی عمر کے متھے تھوپنا، کیا انصاف کے مراحل سے دور نہیں اور نہ ہی رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہیں“ (۲)۔

خدا جانے کس مقصد کے پیش نظر یہ حضرات ایک بدیہی مسئلے کا انکار کر رہے ہیں۔ ائمہ مجتہدین و محدثین سب اس پر متفق ہیں کہ تراویح میں رکعات ہیں اور اسے اجماع بھی قرار دیا۔ لیکن پھر بھی ”میں نہ مانوں“ کی ریت لگائی ہے۔ اگر آٹھ رکعات سے زیادہ پڑھنا نافلہ عبادت ہے تو اس میں تحدید کیوں؟ نفل یہ کوئی قید نہیں، جتنے نوافل پڑھنا چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔ لیکن پھر بھی محدثین میں سے زیادہ کو پسند نہیں کرتے، جیسا کہ علامہ ابن قدامہ کے حوالے سے گزر چکا۔ امام شافعی اہل مدینہ کے علاوہ کو بھی اجازت نہیں دیتے کہ وہ میں سے زیادہ پڑھیں۔ یہ واقعاً نوافل ہوتے تو پھر ان میں یہ تخصیص کیوں؟ اور محققین کے اجماع کا کیا معنی؟



(۱) (صلوة الرسول: ۳۸۵، نعمانی کتب خانہ، اردو بازار لاہور)۔

(۲) (فتاویٰ سناریہ: ۹۹/۲)۔

غیر مقلدین کے دلائل

عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه أخبره أنه سأل عائشة كيف كانت صورة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في رمضان؟ فقالت: ما كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يزيد من رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعا فلا تسئل عن حسنتين و طولين، ثم صلى أربعا فلا تسئل عن حسنتين و طولين، ثم يصلي ثلاثا، قالت عائشة: فقلت: يا رسول الله! لا فعل أن توتر؟ فقال: يا عائشة! إن عيني تنام ولا ينام قلبي“ (۱)۔

”حضرت ابوسلمہ بن عبد الرحمن راوی ہیں کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رمضان کی نماز کے بارے میں دریافت کیا، تو حضرت عائشہ نے جواب دیا: رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان وغیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، اول چار رکعات پڑھتے ان کی عمدگی اور طوالت کیا خوب تھی، پھر چار رکعات اسی طرح پڑھتے، پھر تین رکعت پڑھتے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں: میں نے کہا یا رسول اللہ! آپ وتر ادا کرنے سے قبل سوتے ہیں؟ تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جواب دیا: میری آنکھیں سوتی ہیں لیکن دل بیدار رہتا ہے۔“

اس روایت سے تعداد رکعات تراویح ثابت کرتے ہیں کہ اس میں گیارہ رکعات کا تذکرہ ہے، ان میں سے تراویح اور تین وتر ہیں۔

جواب: روایت میں لفظ ”کیف“ ہے اور کیف سوال عن العبد کے لئے نہیں آتا، بلکہ کیف سے کیفیت سے مراد ہے، سوال کیا جاتا ہے، تعداد کے لئے ”کسہم“ سے سوال کیا جاتا ہے، اسی لئے حضرت عائشہ نے جواباً ”کیف“ کا بیان فرمایا: ”فلا تسئل عن حسنتين و طولين“ جب سوال تعداد رکعات کے بارے میں نہں نہیں تو

جواب کو کس طرح تعداد رکعات پر نص بنایا جا رہا ہے؟

۲۔ اگر حضرات میں سے کسی نے بھی تراویح کے اثبات کے سلسلے میں اس روایت سے استدلال نہیں کیا، یہ روایت تراویح کے متعلق ہوتی تو کوئی نہ کوئی امام اس سے استدلال کرتا، اس سے استدلال نہ کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ یہ روایت تراویح کے متعلق نہیں، چہ جائیکہ اس سے تعداد رکعات تراویح پر استدلال کیا جائے؟ عجیب بات یہ ہے کہ آپ کے امام داؤد ظاہری بھی اس سلسلے میں آپ کا ساتھ دینے کے لئے تیار نہیں! اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ یہ روایت اور اس طرح کی دیگر روایات آٹھ رکعات تراویح کے متعلق ہوتیں تو کوئی امام و مجتہد اس طرف اشارہ تو کرتا لیکن اثنی عشری باطل فالسقدم مثله فی البطلان۔

۳۔ مذکورہ روایت تہجد سے متعلق ہے اور تہجد و تراویح میں فرق ہے، دونوں ایک نہیں۔ اگر تہجد و تراویح دونوں ایک ہوں تو محدثین ان کے بارے میں مستقل ابواب قائم نہ کرتے، جب کہ محدثین نے تہجد کو الگ باب قائم کیا اور تراویح کے لئے مستقل باب قائم کیا اور یہ روایت تہجد کے متعلق ہے جیسا کہ روایت کے سیاق و سباق طرق سے واضح ہے۔

اشکال: کہتے ہیں کہ اگرچہ محدثین نے تہجد و تراویح دونوں کو الگ الگ ابواب میں ذکر کیا ہے، لیکن بخاری نے مذکورہ روایت کو تہجد کے باب میں بھی ذکر کیا اور تراویح کے باب میں بھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تہجد کی طرف تراویح کی تعداد بھی آٹھ ہے۔

جواب: امام بخاری اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جس طرح تہجد غیر رمضان میں چار رکعات ہے، اسی طرح تراویح کے ہوتے ہوئے رمضان میں بھی پڑھی جائے گی۔

اگر آپ کی بات تسلیم کر لیں کہ تعداد رکعات کی طرف اشارہ ہے تو تہجد کی رکعات صرف آٹھ نہیں تیرہ بھی ہیں۔ جب کہ آپ گیارہ اور تیرہ رکعات تراویح کے قائل نہیں تو صرف تہجد کی خاص تعداد پر تراویح کی تعداد قیاس بعید از قیاس ہے۔

مذکورہ روایت سے وتر کی تعداد تین رکعات معلوم ہوتی ہے، جب کہ آپ ایک کے قائل ہیں، اور اس سے تسلیم کیوں نہیں کرتے؟

اگر کہا جائے کہ دس رکعات تراویح، ایک رکعت و تر یا پانچ رکعات، سات، نو و تر باقی تراویح تو کتنے

اس طرح حل کریں گے؟

حاصل یہی ہے کہ مذکورہ روایت کا تراویح سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ تہجد کے بارے میں ہے اور تراویح و تہجد الگ ہیں، اس لئے کہ تراویح جماعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے اور تہجد اکیلے میں پڑھتے ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وسمیت الصلوة فی الجماعة فی لیالی رمضان بالتراویح“ (۱)۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: ”یصلیٰ أربعاً فلا تسئل عن حسنہن وضوئہن“۔ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم چار رکعات پڑھتے تھے اور ظاہر ہے کہ چار رکعت ایک ہی سلام سے پڑھتے ہیں اور تراویح میں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ، چار رکعتیں دو سلام کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں۔ اس سے بھی معلوم ہو کہ یہ روایت تراویح کے متعلق نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے۔ نیز یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ تراویح و تہجد الگ الگ ہیں۔

حضرت عائشہ سے سوال کیا جا رہا ہے: ”کیف کانت صلوة رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم؟“ گھر کی نماز کے بارے میں سوال ہے، جواب دیا: ”یصلیٰ أربعاً“۔ اکیلی نماز کا ذکر کیا۔ صلوة مع الجماعة کا ذکر نہیں کہ تراویح قرار دیں۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عام دنوں میں تہجد پڑھتے تھے، سائل کو شبہ ہوا کہ جس طرح عام دنوں میں پڑھتے تھے رمضان میں بھی وہی کیفیت ہے یا اس میں تبدیلی آتی ہے۔ حضرت عائشہ نے ماسبق الکلام لأجلہ۔ وہی کیفیت۔ کے لحاظ سے جواب دیا: یصلیٰ أربعاً فلا تسئل عن حسنہن وضوئہن۔ عبارت النص میں کیفیت کو بیان کیا، اگرچہ اشارۃ النص کے طور پر عدد کا تذکرہ بھی کیا۔ جب سائل کا سوال کیفیت کے بارے میں ہے تو اگر اسے یہ (تعداد رکعات) کے بارے میں قرار دیں تو سوال اور جواب میں مطابقت نہیں رہے گی، لہذا یہی کہا جائے گا کہ حدیث عائشہ رمضان میں کیفیت تہجد نبوی کو بیان فرما رہی ہیں۔

محمد بن نصر المروزی نے ”مختصر قیام اللیل“ تراویح اور وتر کے متعلق لکھی اس میں باب قائم کیا: باب عدد رکعات التي يقوم بها الإمام للناس فی رمضان۔ اس میں ۲۳، ۲۵، ۲۷ رکعات کو تو ذکر کیا لیکن اس روایت کو ہی نہیں کیا (۲)۔ معلوم ہوا کہ عدد رکعات تراویح سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ ہے ہی تہجد کے بارے میں۔

اگر حضرت عائشہؓ تعداد رکعات تراویح آٹھ بیان کرتیں تو جب حضرت عمرؓ کے زمانے میں صحابہ کرامؓ نبویؐ میں ہیں رکعات تراویح پڑھتے تھے تو ضرور اس پر تکلیف فرماتیں۔ اور حضرت عائشہؓ کا غلط سائل پر تکلیف کرنا مشہور ہے۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کے ہیں رکعات پڑھنے پر اماں عائشہؓ کا تکلیف نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مذکورہ روایت تراویح کے متعلق نہیں۔ اگر مذکورہ روایت تعداد رکعات تراویح کے بارے میں نص ہوتی تو تکلیف پائی جاتی اور صحابہ کرامؓ میں رکعات پر نہ ہوتا لکن الثانی باطل فالمقدم مثله۔

روایت میں چار چار رکعت کا تذکرہ ہے، آپ دو رکعت پڑھتے ہیں، یہ واقعہ گھر کا ہے آپ مسجد میں پڑھتے ہیں، روایت میں اکیلے نماز پڑھنے کا تذکرہ ہے آپ مع الجماعت پڑھتے ہیں، آپ کے دعویٰ اور دلیل میں کتنا فرق ہے۔ فکیف یثبت به مدعاکم؟

نیز بعض طرق میں نماز پڑھنے کے بعد سونے اور پھر اٹھ کر وتر پڑھنے کا ذکر بھی ہے، اور آپ بھی اس پر پیرائیں۔ جو آپ کا دعویٰ ہے حدیث اس پر دال نہیں، اور حدیث جس پر دال آپ کا دعویٰ اس سے مختلف ہے۔ اگر تراویح تہجد ایک ہی ہیں تو پھر سوال یہ ہے کہ کیا تہجد کی آٹھ ہی رکعات ہیں؟ اس کے قائل آپ بھی تہجد تو پھر بارہ، تیرہ رکعات کے بارے میں کیا کہیں گے؟ تیرہ میں سے تین وتر نکال دیں وہ رکعت تہجد۔ آٹھ ہی نہیں۔ الغرض تراویح اور تہجد کو ایک قرار دینے سے بھی آپ کا دعویٰ ثابت نہیں ہوگا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تہجد کے متعلق مختلف روایات کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”والصواب أن كل شيء ذكره من ذلك محمول على أوقات متعددة وأحوال مختلفة“ (۱)۔

علامہ قرظی رحمہ اللہ حضرت عائشہؓ سے مروی مختلف روایات کے متعلق فرماتے ہیں: ”أشکلت بعض عايشة على كثير من أهل العلم حتى نسب بعضهم حديثها إلى الاضطراب“ (۲)۔ تہجد کے متعلق حضرت عائشہؓ سے مروی روایات میں اختلاف کی بناء پر بعض حضرات نے انہیں مضطرب کہا اور حدیث مضطرب کیسے مستدل ہو سکتی ہے؟ چہ جائیکہ اسے تعداد رکعات تراویح کے بارے میں نص کہا جاسکے۔ تہجد تراویح میں فرق اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ تہجد کی مشروعیت مکہ میں ہوئی اور تراویح کی مشروعیت مدینہ میں ہوئی۔

(۱) روح الباری، کتاب التہجد، باب کیف صلاة النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، ۲۶/۳، قدیس

(۲) روح الباری، کتاب التہجد، باب کیف صلاة النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، ۲۶/۳، قدیس

میں، تو دونوں ایک کیسے؟ تہجد کی رکعات مع الوتر زیادہ سے زیادہ تیرہ اور گیارہ ہیں، برخلاف تراویح کے کہ اس کی تحدید رکعات کا صحیح حدیث سے کوئی ثبوت نہیں۔

تہجد اور تراویح آپ کے ہاں ایک ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے تو آپ کو بھی چاہیے کہ رمضان اور غیر رمضان دونوں میں تراویح پڑھا کریں، جب کہ آپ اس کے قائل نہیں۔

حضرت عائشہ سے ایک روایت ہے: ”إذا دخل شهر رمضان شد ميزوه ثم لم يأت فرائضه“ (۱)۔

”إذا دخل شهر رمضان كثرت صلوة“ (۲)۔

جب رمضان کا مہینہ آتا تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنے تہہ بند کو باندھ لیتے یعنی خوب تیاری کرتے اور ستر پر نہیں آتے اور جب رمضان کا مہینہ آتا تو آپ کی نماز زیادہ ہو جاتی۔ ”کثیر“ کا استعمال کمیات اور عدد میں ہے کیفیات میں نہیں، روایت میں تو یہ ہے کہ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ اگر تہجد و تراویح ایک ہی چیز ہو تو رمضان اور غیر رمضان میں تعداد ایک ہی ہوگی پھر ”کثیر“ کا کیا مطلب؟

تہجد اور تراویح کے درمیان فرق ”مسلم“ کی حدیث میں صراحتاً مذکور ہے:

”عن أنس قال: كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي في رمضان، فجيئت
بمسحاة إلى جنبه، وجاء رجل فقام أيضاً حتى كنار هطأ، فلما أحس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
أن خلفه جعل يتحجوز في الصلوة ثم دخل رحله فصلّى صلوة لا يصليهما عندنا، قال: قلنا له حين
سبحنا: أفطنت الليلة؟ قال: فقال: نعم، ذلك الذي حملني على الذي صنعت“ (۳)۔

”حضرت انس راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان میں رات کو نماز پڑھا کرتے تھے، میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آکھڑا ہوا اور نماز پڑھنے لگا، ایک اور شخص بھی شریک ہو گیا، آہستہ آہستہ ایک جماعت بن گئی، جب نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو میری موجودگی

سبب ایمان للبیہقی، باب فی الصیام، فضائل شهر رمضان: ۳/۳۱۰، دار الکتب العلمیہ،

طرابلس۔

صحیح لمسلم، کتاب الصیام، باب النہی عن الوصال: ۳۵۲/۱، قدیمی،

کا احساس ہوا تو نماز میں تخفیف کی، پھر اپنے خیمے میں داخل ہوئے اور ایسی نماز شروع کی جو ہمارے پاس نہیں پڑھی؟ حضرت انس فرماتے ہیں: صبح کے وقت ہم نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عرض کیا: رات کو آپ نے ہماری موجودگی کا احساس کیا؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کیوں نہیں، اسی بات نے تو مجھے ایسا کرنے (نماز میں تخفیف اور الگ جا کر نماز پڑھنے) پر مجبور کیا۔

پہلے تراویح پڑھ رہے تھے پھر گھر میں جا کر تہجد پڑھی ہمارا استدلال ”جعل یتجوز فی الصلوۃ“
”فصلی صلوۃ لا یصلیہا عندنا“ سے ہے۔

معرفہ و نکرہ کے اعادے کی صورتیں

۱۔ نکرہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جائے تو ثانی غیر اول ہوتا ہے۔

۲۔ معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو ثانی تین اول ہوتا ہے۔

۳۔ نکرہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو ثانی تین اول ہوتا ہے جیسا ﴿کَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾

فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ﴿﴾ یہاں رسول سے مراد حضرت موسیٰ ہی ہیں۔

۴۔ معرفہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جائے تو ثانی غیر اول ہوتا ہے جیسا کہ ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُم لِبَعْضٍ

عَدُوٌّ ۖ﴾، ﴿تَنَزَّلُ الْمُرْسَلُ فَضَلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ اسی طرح روایت میں ”جعل یتجوز فی الصلوۃ“

الصلوۃ معرفہ ہے، فصلی صلوۃ معرفہ کا اعادہ نکرہ سے ہوا۔ قاعدے کے مطابق ثانی غیر اول ہوگا یعنی پہلی نماز الگ

اور دوسری الگ ہے۔ پہلی تراویح جب کہ دوسری تہجد ہے۔

اگر کوئی کہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں تو صرف یہ کہنے سے اس کی جان نہیں چھوئے گی بلکہ ماہر فن کا استثناء

ضروری ہے کہ اس نے اس چیز کا استثناء کیا ہو، جیسا کہ نحوی قاعدہ ہے ”کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب“

یہ قاعدہ کلی ہے لیکن اگر کسی ماہر فن نے اس قاعدے سے چند مثالوں کا استثناء کیا ہو تو اس کو مان لیا جائے گا، اسی طرح

انسان کے لئے دو موت اور دو حیات ہیں لیکن اللہ رب العزت نے حضرت عزیر اور ہستی والے لوگوں کا استثناء کیا ہے

اسے تسلیم کیا جائے گا۔

امام بخاری نے ”باب قیام النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم باللیل فی رمضان“ کا باب قائم کیا۔

قیام لللیل اعم مطلق ہے، اس کا اطلاق نوافل، عشاء کی نماز، تراویح اور تہجد سب پر ہوتا ہے۔ قیام لللیل بول کر تراویح مراد لینا کون سی دلالت ہے؟ دلالت مطابقی، تضمنی یا التزامی؟ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر دلالت مطابقی ہے یمن انسان بول کر اس کا مدلول مطابقی "زید" مراد لینا درست نہیں، اس لئے کہ انسان بغیر حیوان ناطق کے نہیں پایا جاتا اور حیوان ناطق بغیر انسان کے نہیں پایا جاتا، اگر زید انسان کا مدلول مطابقی ہو تو انسان بغیر زید کے نہ پایا جاتا لیکن النالی باطل فالنقدم مثله انسان بغیر زید کے بھی پایا جاتا ہے، عمر، بکرو وغیرہ معلوم ہوا کہ زید انسان کا مدلول مطابقی نہیں۔

اگر زید کو انسان کا مدلول تضمنی قرار دیا جائے تو پھر بھی یہ دلالت درست نہیں، کیونکہ انسان کا مدلول تضمنی تو یہ ان یا ناطق ہے کہ انسان بغیر حیوانیت کے نہیں پایا جاتا، اسی طرح بغیر ناطقیت کے بھی نہیں پایا جاتا۔ اگر زید انسان کا مدلول تضمنی ہوتا تو انسان بغیر زید کے نہ پایا جاتا لیکن معاملہ اس کے خلاف ہے، معلوم ہوا کہ زید انسان کا مدلول تضمنی بھی نہیں۔

زید کو مدلول التزامی قرار دینا بھی درست نہیں، اس لئے کہ اگر زید انسان کا مدلول التزامی ہو تو پھر جب بھی انسان کا اطلاق کیا جاتا زید التزاماً مذکور ہوتا حالانکہ اس طرح نہیں ہوتا، یہ دلیل ہے کہ زید انسان کا مدلول التزامی بھی نہیں، کیونکہ زید خاص جب کہ انسان عام ہے اور عام کی دلالت خاص پر متیوں دلائلوں میں سے کسی طرح بھی نہیں۔ اسی طرح قیام لللیل عام اور تراویح خاص تو عام کی دلالت خاص پر کس طرح آپ ثابت کرتے ہیں؟

اسی طرح "بخاری" میں یہ روایت بھی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تہجد گھر میں پڑھتے تھے (۱)۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین راتوں میں جو نماز پڑھا کی وہ تراویح تھی کیونکہ بجائے گھر کے مسجد میں ادا کی تھی، نیز اس کی رکعات کی تعداد بھی معلوم نہیں جب کہ تہجد کی رکعات اگرچہ مختلف سہی لیکن معلوم ہیں۔

امام بخاری کا اپنا معمول

کہتے ہیں کہ امام بخاری نے اشارہ کیا کہ تہجد اور تراویح ایک ہی چیز ہے، لیکن خود امام بخاری کا عمل ان کی تفریق کرتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ امام بخاری کا عمل نقل کرتے ہیں: "سئل محمد بن اسمعیل البخاری عن کان أول ليلة من شهر رمضان يجتمع إليه أصحابه، فبصلي بهم ويقرأ في كل ركعة عشرین آية،

و كذلك إلى أن يحتم القرآن، وكان يقرأ في السحر ما بين النصف إلى الثلث من القرآن، فيحتم عند السحر في كل ثلاث“ (۱)۔

امام بخاری پہلے تراویح پڑھاتے تھے ”قبضی بھم“ اس کے علاوہ حضرت کا اپنا معمول تہجد گزاری کا الگ تھا جسے ”وكان يقرأ في السحر“ سے مستقلاً بیان کیا معلوم ہوا کہ تراویح و تہجد دونوں الگ الگ ہیں۔

آپ کے ہاں تراویح و تہجد ایک ہی ہیں تو تہجد سنت مؤکدہ نہیں، اسکا تارک آپ کے ہاں بھی اور ہمارے ہاں بھی گناہ گار نہیں، پھر تراویح کے بارے میں کہہ دیں کہ اسکا تارک گناہ گار نہیں۔

تہجد میں جماعت نہیں ہوتی، اگر کوئی کہے کہ میں تراویح منفرداً پڑھوں گا اور تہجد میں جماعت کراؤں گا تو آپ اس کے متعلق کیا رائے قائم کریں گے؟ کیونکہ تراویح و تہجد آپ کے ہاں ایک ہیں۔

آپ کے شیخ الکلی فی الکلی مولانا نذیر حسین دہلوی کی رائے یہ ہے کہ تہجد و تراویح دونوں الگ الگ ہیں۔ اسی طرح مولانا ثناء اللہ امرتسری کی بھی یہی رائے ہے، تراویح کے متعلق فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی عدد مروی نہیں۔ جب دونوں ایک ہیں تو کہہ دیں کہ تہجد کی رعایت کے بارے میں بھی علم نہیں۔

دوسری دلیل:

”حدثنا محمد بن حميد الرازي، قال حدثنا يعقوب بن عبد الله، قال حدثنا عيسى بن جارية، عن جابر قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ليلة ثمانى ركعات والموت فليما كان من القابلة اجتماعاً في المسجد، ورجوا أن يخرج إلينا، فلم نزل فيه حتى أصبحنا، فربأني كرهت و خشيت أن يكتب عليكم“ (۲)۔

اس روایت میں ”ثمانی رکعات“ کا ذکر ہے، اس سے آٹھ رکعات تراویح پر استدلال کرتے ہیں۔
جواب: مذکورہ روایت سنداً درست نہیں، اس سے استدلال کرنا درست نہیں، کیوں کہ اس کی سند میں عیسیٰ بن جابر ہیں۔ ابن معین ان کے متعلق فرماتے ہیں: ”إن عيسى بن جارية ليس بذلك“ (۳)۔ ای بالقرنی

(۱) (ہدی الساری مقدمہ فتح الباری، ذکر سیرتہ و شمائلہ و زہادہ: ۶۶۶، قدیمی)۔

(۲) (فیام اللیل للبروری، باب صلوة النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جماعة لیلاً نطوعاً فی شهر رمضان: ۶۵)۔

(۳) (تہذیب تہذیب: ۲۰۷/۶، دار حداد)۔

ویسر بسفام یؤخدمہ حدیثہ، اسی طرح محدثین فرماتے ہیں: ”عیسیٰ بن جاریہ عنده مذاکیر“ عیسیٰ بن جاریہ کے پاس منکر روایات کا خزانہ ہے۔ امام ابو داؤد فرماتے ہیں: ”عیسیٰ بن جاریہ هو منکر الحدیث“ (۱)۔
اعتراض: کہتے ہیں کہ ابو زرعہ اور ابو حاتم نے عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق فرمایا ”لاباس بہ“ لہذا ان کی روایت قابل استدلال ہے۔

جواب: ابتداءً اصول میں گزرا ”التصحیح والتضعیف أمور ضنیۃ“ ای: صحیح عند قوم وضعیف عند الاخرین اسی طرح التوثیق والتجریع أمور ظنیۃ: عادل عند قوم ومجروح عند الاخرین۔ جرح و تعدیل کے معاملے میں ائمہ جرح و تعدیل میں سے ان حضرات کے قول کو لیا جائے گا جو متوسطین ہیں، ورنہ تو ہر راوی کے متعلق جرح و تعدیل دونوں مل جائیں گی۔ یہی ابو زرعہ امام بخاری کے متعلق فرماتے ہیں: ان کان هذا شیخ الإسلام فسلام لهذا الإسلام حالانکہ یہاں آپ بھی ابو زرعہ کی جرح کو رد کرتے ہیں، لہذا جرح و تعدیل کے ضابطے کے پیش نظر اکثر ائمہ کی رائے عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق یہی ہے کہ ان کی روایات معتبر نہیں تو ان کے مقابلے میں ابو زرعہ و ابو حاتم کی توثیق کو نہیں لیا جائے گا۔

حائدہ: عام طور پر مشہور ہے ”الجرح مقدم علی التعديل“ جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے، یہ اس وقت ہے جب جرح مفسر ہو، اگر جرح مبہم اور تعدیل مبہم دونوں ہوں یا جرح مطلق اور تعدیل مطلق ہو تو اس صورت میں تعدیل مبہم یا تعدیل مطلق مقدم ہوگی، اس لئے کہ اصل تعدیل ہے۔ عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق جرح مبہم نہیں بلکہ جرح مفسر ہے کیونکہ ان کی روایات کے ناقابل اعتبار ہونے کی وجہ بیان کی گئی ”عندہ مذاکیر“ اس سے بڑھ کر اور کون سی جرح مفسر ہو سکتی ہے؟ اور اس جرح مفسر کے مقابلے میں ابو حاتم و ابو زرعہ کی تعدیل مبہم ہے، لہذا جرح مفسر کو تعدیل مبہم پر ترجیح دی جائے گی۔

علامہ مبارک پوری ”الدر المنن“ میں فرماتے ہیں: منکر الحدیث وصف فی الرجل يستحق به ترك (۲) ”الترك“ میں الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے: أى ترك الحدیث۔ منکر الحدیث ہونا راوی میں یہ وعف ہے جو ترک حدیث کا سبب ہے، اس کے ہوتے ہوئے اس آدمی سے حدیث نہیں لی جائے گی۔

عیسیٰ بن جاریہ کے علاوہ سند میں محمد بن حمید الرازی بھی موجود ہیں، ”التقریب“ میں ان کے متعلق ہے: ”حافظ ضعیف“ (۱)، ”تہذیب التہذیب“ میں ہے: ”وقال يعقوب بن شيبة: محمد بن حميد كثير المناكير، وقال البخاري، في حديثه نظير، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال الجوزجاني: ردی المذهب غير ثقة“ (۲)۔

ان کے علاوہ بعض حضرات نے یعقوب بن عبد اللہ پر بھی کلام کیا ہے، لہذا اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں۔

علاوہ ازیں تراویح کے بیس رکعات ہونے پر اجماع ہے اور الإجماع یفید القطعیۃ جب کہ اگر اس حدیث کو قابل استدلال مان لیں تب بھی یہ خبر واحد ہے اور ”وخبر الواحد وإن كان ثابتاً لا یفید القطع“ خبر واحد ثابت ہو تب بھی وہ قطعیت کا فائدہ نہیں دیتی اور یہ حدیث تو ثابت نہیں اور صحیح بھی نہیں، لہذا اجماع کے خلاف اس سے استدلال درست نہیں۔

محمد بن حمید الرازی کی سند سے ہی حضرت ابی بن کعب کی روایت پیش کرتے ہیں جس میں حضرت ابی بن کعب فرماتے ہیں: میں نے آٹھ رکعات پڑھا کیں اور عورتوں نے بھی آٹھ رکعات پڑھیں، یہ واقعہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بھی معلوم ہوا لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس پر کبھی نہیں فرمائی۔

جواب: اس کی سند میں بھی محمد بن حمید الرازی اور عیسیٰ بن جاریہ ہیں، اس سے استدلال کرنا بھی صحیح نہیں۔

تیسری دلیل

”مسائل، عن محمد بن يوسف، عن السائب بن يزيد أنه قال: أمر عمر بن الخطاب أبي بن كعب وتميمه أن يقوموا للناس بإحدى عشرة ركعة“ (۳)۔

کہتے ہیں کہ حضرت عمر کے قول سے بیس رکعت ثابت کرنا درست نہیں بلکہ انہوں نے گیارہ رکعتوں کا حکم دیا تھا جن میں آٹھ تراویح اور تین وتر ہیں۔

(۱) (التقریب: ۲۳۳/۳، مؤسسۃ الترغیب)۔

(۲) (تہذیب التہذیب: ۱۲۹/۹، دار صادر)۔

(۳) (مؤلفہ إمام مالك، باب ما جاء في قيام رمضان: ۹۸، مير محمد)۔

جواب: مذکورہ روایت میں شدید اضطراب پایا جاتا ہے جس کی بنا پر اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔
اضطراب کی تفصیل کچھ اس طرح ہے (۱):

محمد بن یوسف سے اس روایت کو پانچ حضرات نقل کرتے ہیں:

۱- امام مالک جیسا کہ مذکورہ روایت ہے اس میں صرف یہ ہے کہ گیارہ رکعت کا حکم دیا تھا، لیکن حضرت عمر کی شرکت کے بارے میں یہ روایت سہکت ہے کہ خود وہ شریک تھے یا نہیں؟

۲- یحییٰ بن قطان محمد بن یوسف سے نقل کرنے والے دوسرے شاگرد ہیں فرماتے ہیں: حضرت عمرؓ نے لوگوں کو ابی بن کعب اور تیمم داری پر جمع کیا۔ حضرت عمرؓ کے فعل کا ذکر نہیں کیا۔

۳- تیسرے شاگرد عبدالعزیز بن محمد ہیں جو نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں ہم گیارہ رکعت پڑھتے تھے۔ اس میں کوئی تذکرہ نہیں یہ گیارہ رکعت حضرت عمرؓ کے حکم سے تھیں یا از خود گیارہ پڑھتے تھے۔

۴- چوتھے شاگرد ابن اسحاق ہیں جو نقل کرتے ہیں: ”ہم تیرہ رکعت پڑھتے تھے“ یہ تیرہ رکعت از خود پڑھتے تھے یا حضرت عمرؓ کے حکم سے تھیں، اس کا کوئی تذکرہ نہیں۔

۵- پانچویں شاگرد عبد الرزاق ہیں جو کہیں رکعت نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے انہیں رکعت کا حکم دیا تھا۔

مذکورہ روایات میں اتنا اضطراب ہے تو اس اضطراب کے ہوتے ہوئے اس حدیث سے استدلال کیسے

مست ہو سکتا ہے؟

جواب: ۲- ایک عام سا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں مختلف روایات ہیں گیارہ رکعت، تیرہ

رکعت، انہیں رکعت، تیس رکعت اور ”العدد الأقل لا یثاب فی العدد الأكثر“ عدد اقل سے عدد اکثر کی نفی نہیں

ہوتی اور احتیاط عدد اکثر میں ہے۔ تیس رکعت میں گیارہ رکعت موجود ہیں لیکن گیارہ میں تیس موجود نہیں اور

عبادات میں احتیاط پر عمل کرنا چاہیے، لہذا تراویح کو ہمیں رکعت پڑھنا ہی احتیاط اور موافق اجماع ہے۔

جواب: ۳- محمد بن یوسف کے ہم درس یزید بن خصیفہ ہیں، پہلی کے حوالے سے ان کی روایت گزری جس

۱۰ مشرین رکعت آیا ہے۔ پہلے تو محمد بن یوسف کے شاگردوں میں اختلاف اب تو ہم درس بھی اختلاف کر رہے ہیں۔

اعتراض: کہتے ہیں حضرت عمرؓ نے بیس رکعات کا حکم تو دیا تھا لیکن خود شرکت نہیں کی۔

جواب: بیس رکعات کا حکم دینا ہدایت ہے یا بدعت و ضلالت؟ اگر ہدایت ہے تو کم از کم جو اس پر عمل پیرا ہونا چاہے اسے عمل کرنے دیں اور اگر بدعت و ضلالت ہو تو پھر (نعوذ باللہ) آپ حضرت عمرؓ کے متعلق کیا کہیں گے؟

اعتراض: کبھی کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے بیس رکعات کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ لوگوں نے از خود بیس رکعات پر حنفی شروع کی تھیں۔

جواب: عقل سے بعید ہے کہ پورے مسیعی مسجد میں ایک بڑی جماعت دیر تک بیس تراویح ادا کرے اور خلیفہ وقت کو علم تک نہ ہو۔ نیز حضرت عائشہؓ کا حجرہ مسجد نبویؐ سے متصل ہے وہ بھی اسی سے بے خبر ہذا امر عجیب۔

نواکد متفرقہ

تراویح کے مسئلے میں اگرچہ حنفیہ مدعی اور غیر مقلدین مدعا علیہ نافی اور مسائل ہیں لیکن اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ غیر مقلدین کو مدعی بنایا جائے، اس طرح کہ ان سے کہا جائے بیس رکعات تراویح قرآن و سنت کے موافق ہیں یا قرآن و حدیث کے خلاف؟ اگر موافق ہیں تو مناظرے کی ضرورت ہی نہیں۔ اگر آپ انہیں خلاف قرآن و سنت کہیں جو کہ آپ کا دعویٰ ہے تو آپ مدعی اور ہم مدعا علیہ نافی اور مسائل ہیں۔

قرآن و سنت کی مخالفت اس وقت ہوگی جب آپ حدیث صحیح، متصل السند، غیر معلل، غیر شاذ سے تراویح کی تعداد آٹھ رکعات ثابت کریں اور جب آپ اسے ثابت ہی نہیں کر سکتے اور نہ ہی صحیح تعداد ثابت ہے جیسا کہ نواب صدیق حسن اس بات کے قائل ہیں کہ تراویح کے سلسلے میں کوئی عدد معین منقول نہیں اور صحابہ نے ایک تعداد پر اجماع کر لیا ہے تو قرآن و سنت کے خلاف کیسے؟

کیا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کسی نماز کو تراویح کہا ہے؟ اگر کہا ہے تو اسے دکھائیں۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس لفظ کا اطلاق ثابت نہیں، جب کہ آپ کی کتابوں میں بھی بکثرت یہ لفظ موجود ہے اور یقیناً آپ اسے صحابہ کرام سے منقول ہونے کی وجہ سے لیتے ہیں، تو اسی طرح صحابہ کرام سے تعداد رکعات کے متعلق واقع اجماع کو بھی لے لیں۔



آمین بالجہر

تکبیر مدعی

اس مسئلے میں بھی غیر مقلدین مدعی ہیں، کیونکہ مدعی کی تعریف ”سن اذ سرک نہیہ“ ان پر صادق آتی ہے، اگر مقلدین اپنے دعویٰ (آمین بالجہر) سے باز آجائیں تو انہیں چھوڑ دیا جائے گا اور ان سے مناظرہ نہیں ہوگا۔ نیز مدعی کی دوسری تعریف: ”الذی یثبت امرًا زائدًا فیو المدعی“ کے پیش نظر بھی غیر مقلدین مدعی ہیں، کیونکہ آمین کہنے پر فریقین کا اتفاق ہے، غیر مقلدین ایک امر زائد (صفت جہر) کو ثابت کرتے ہیں، لہذا اوہ مدعی ہیں۔ اسی طرح جو خلاف اصل کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے۔ اس قول کے مطابق بھی غیر مقلدین مدعی ہیں، کیونکہ آمین دعا ہے اور دعا میں اصل اتقاء ہے لیکن غیر مقلدین خلاف اصل کے مدعی ہیں کہ دعا بالجہر ہو۔

سبب

احناف و مالکیہ کے نزدیک آمین بالسر کہنا سنت ہے، امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے: ”فقال الحنفیة والشافعی فی الجدید: یأتی بہا سرًا، وقال الشافعی فی القدیم وأحمد: یجہر بہا فی الجدید“ (۱)۔

غیر مقلدین چونکہ مدعی ہیں، لہذا دعویٰ لکھنا ان کی ذمہ دہری ہے اور دعویٰ میں اس چیز کا خاص لحاظ رکھنا کہ ثبوت و عدم ثبوت پر نہیں بلکہ مسئلہ مختلف فیہا کی شرعی حیثیت متعین کرنا لازمی ہے، لہذا نفس ثبوت کا رآد و مفید ہے کہ یہ کہا جائے کہ ”آمین بالجہر ثابت ہے“ بلکہ اس ثبوت کو کسی نہ کسی حکم شرعی (فرض، واجب، سنت

وغیرہ) سے متعسف کرنا ہوگا۔

غیر مقلدین سے دعویٰ میں یہ نکھوانا بھی ضروری ہے کہ آئین بالجمہر مقتدی کے لئے (خواہ وہ ابتدا سے ہی) کے ساتھ ہو یا درمیان میں آیا ہو یا اختتام فاتحہ کے وقت آیا ہو) سنت یا واجب ہے۔

اور یہ بھی نکھوائیں گے کہ ”مقتدی کا امام کی فاتحہ کے اختتام پر آئین بالجمہر کہنا اور اپنی فاتحہ کے اختتام پر آئین بالجمہر نہ کہنا سنت ہے“ کیونکہ ان کے ہاں ہر مقتدی کو فاتحہ پڑھنی ہے، جب کہ اپنی فاتحہ کے اختتام پر آئین بالجمہر نہیں کرتے۔ اگر غیر مقلدین یہ دعویٰ لکھ کر دیں کہ ”ہر مقتدی کا جہری نمازوں میں امام کی فاتحہ کے اختتام پر آئین بالجمہر اور اپنی فاتحہ کے اختتام پر آئین بالجمہر نہ کہنا سنت مؤکدہ ہے“ تو ہمارا جواب دعویٰ یہ ہوگا:

جواب دعویٰ

”مقتدی کے لئے آئین بالجمہر کہنا خلاف اولیٰ ہے۔“

دلائل احناف

۱۔ آئین دعائے جیسا کہ ”بخاری“ میں حضرت عطاء سے منقول ہے: ”وقال عطاء: آمین دعاء“ (۱)۔

اور دعائیں اخفاء اولیٰ ہے، ارشاد ربانی ہے: ﴿ادعوا ربکم تضرعاً وخفیة﴾ [الأعراف: ۵۵]۔

نادی رہہ بنداۃ خفیاً ﴿[مریم: ۳]۔

۲۔ عن وائل بن حجر أن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قرأ ﴿غیر المغضوب علیہ

ولا الضالین﴾ فقال: آمین، وخفض بها صوته“ (۲)۔

”وائیل بن حجر راوی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ﴿غیر المغضوب

علیہم والضالین﴾ پڑھی اور آہستہ سے آمین کہی۔“

اس روایت پر چار قسم کے اعتراض کئے جاتے ہیں:

۱۔ شعبہ سے اس روایت میں غلطی ہوئی، انہوں نے حجر بن العنبر کے بجائے عن حجر

(۱) (الصحيح للبخاری مع العمدة، کتاب الأذان، باب جہر الإمام بالتأمین: ۶۹/۶، دارالکتب العلمیة)

(۲) (السنن للترمذی، کتاب الصلوة، باب ماجاء فی التأمین: ۵۸/۱، سعید)۔

عمر کیا۔

۲۔ شعبہ نے حجر اور وائل کے درمیان علقہ کا واسطہ بڑھایا۔

۳۔ شعبہ نے ”خفص بہا صوتہ“ کے الفاظ نقل کئے جب کہ روایت میں ”مد بہا صوتہ“ کے الفاظ ہیں۔

۴۔ علقہ اپنے والد کی وفات کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے تو انہوں نے کس طرح اپنے والد سے یہ روایت سنی؟

ان تمام اعتراضات کے تسلی و توفی بخش جوابات علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ نے تفصیلاً ”معارف السنن“ میں

کئے ہیں (۱)۔

۳۔ ”کان عمر وعلی لا یجہر ان یسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتأمین“ (۲)۔

”حضرت عمر و حضرت علی بنم اللہ تعوذ اور آمین جہرا نہیں کہتے تھے۔“

۴۔ ”عن وائل بن حجر أنه صلی مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حین قال: ﴿غیر

المغضوب علیہم ولا الضالین﴾ قال: آمین، یخفص بہا صوتہ، هذا حدیث صحیح علی شرط

سحبین ولم یخرجہ (۳)۔

”حضرت وائل بن حجر فرماتے ہیں میں نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی افتاء

میں نماز پڑھی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ﴿غیر المغضوب علیہم ولا الضالین﴾ کے

بعد پست آواز سے آمین کہی۔“ یہ حدیث شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے۔

۵۔ عن وائل بن حجر قال: صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، فسمعتہ

یقول: ﴿غیر المغضوب علیہم ولا الضالین﴾ قال آمین، وأخفی بہا صوتہ (۴)۔

غیر مقلدین کے دلائل

۱۔ ”عن أبی ہریرۃ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم إذا فرغ من قراءۃ أم

معارف السنن، کتاب الصلوۃ، باب ماجاء فی التأمین: ۲/ ۴۰۰، ۴۰۵، سعید

شرح معانی الآثار، کتاب الصلوۃ، باب قراءۃ بسم اللہ فی الصلوۃ: ۱/ ۱۶، سعید،

المستدرک للحاکم کتاب التفسیر: ۲/ ۲۵۳، دار الکتب العلمیۃ،

دار قطنی، کتاب الصلوۃ، باب التأمین فی الصلوۃ: ۱/ ۶۸۶، دار الکتب العلمیۃ،

لرأى ورفع صوته، وقال آمين“ (۱)۔

”حضرت ابوہریرہ فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب فاتحہ پڑھ لیتے تو باواز بلند آمین کہتے۔“

”عن وائل بن حجر قال: سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قرأ ﴿وغير السجدة﴾ عليه ولا الضالین ﴿کہ وقل آمین﴾، ومسبها صدقہ“ (۲)۔

”حضرت وائل بن حجر فرماتے ہیں میں نے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو سنا ﴿وغير المعضوب علیہم والضالین﴾ کے بعد کھینچ کر آمین کہی۔“

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کا آمین یا حجر کہنا سنت ہے اور منفرد امام کا حکم ہر چیز میں واحد ہے لہذا مقتدی کے لئے بھی آمین یا حجر کہنا ثابت ہے۔

جواب: ثبوت الشيء لا یغید کونه سنة أو واجباً کسی چیز کا ثابت ہونا اس کے سنت یا واجب ہونے کی دلیل نہیں بلکہ اس کے لئے مستقل دلیل ناطق چاہیے، ہوں قانناً ثابت ہے، لیکن اسے سنت یا واجب آپ حج نہیں کہتے، لہذا نفس ثبوت مضید نہیں۔

۲..... آپ کا دعویٰ ہے اہل حدیث کے دو اصول: اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول لہذا آپ کا استدلال صرف انہی دو سے معتبر ہوگا۔ مقتدی کو منفرد امام پر کس طرح قیاس کرتے ہیں؟ قیاس تو آپ کے نزدیک جائز ہی نہیں۔

۳..... ”حدثنا محمد بن کثیر قال أخبرنا سفيان بن عيينة، عن حماد بن أبي العنبر الحضرمي عن وائل بن حجر قال: كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا قرأ ﴿ولا الضالین﴾ قال: آمين، ورفع بها صوته“ (۳)۔

”حضرت وائل بن حجر فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب ﴿ولا الضالین﴾ کہتے تو باواز بلند آمین کہتے۔“

(۱) (مسند ۵، قضی، کتاب الصلوۃ، باب التأمین فی الصلوۃ: ۱/۶۸۸، دار الکتب العلمیۃ)۔

(۲) (المسنن بنرمذی، کتاب الصلوۃ، باب ماجاء فی التأمین: ۱/۵۷، سعید)۔

(۳) (مسند أبوداؤد، کتاب الصلوۃ، باب التأمین وروا الإمام: ۱/۱۵۲، إمدادیۃ)۔

جواب: جس وہم کی نشاندہی آپ نے شعبہ کی روایت میں کی کہ شعبہ حجازی العنص کہتے ہیں حالانکہ یہ حجر العنص ہے، وہی وہم یہاں سفیان سے بھی ہوا ہے۔

۲۔ سیرت میں مستندیوں کے آمین یا جبر کہنے سے متعلق کوئی بات نہیں کہ اس سے اس پر آمین یا جبر پر عمل کیا جائے۔

۳۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا آمین یا جبر کہنا عارضی اور تعلیمی تھا جیسا کہ ابو البشر دلابی نے کتاب السماء والکفی میں وائل بن حجر ہی کی روایت نقل کی ہے: ”وقرأ ﴿غیر المعصوب علیہم ولا الضالین﴾ فقال: من بعد بها صوته، ما أراه إلا ليعلمنا“ (۱)۔

”آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ﴿غیر المعصوب علیہم ولا الضالین﴾ کے بعد کھینچ کر آمین کہی، میں یہی سمجھتا ہوں کہ آپ کا کھینچ کر آمین کہنا ہماری تعلیم کے لئے تھا۔“

”جبر عارض کی کئی مثالیں موجود ہیں، علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وأما الجهر العارض فمثل من أصبح أنه كان يجهر بالآية أحياناً، ومثل جهر بعض الصحابة خلفه بقوله: ”ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه“، ومثل جهر عمر بقوله: ”سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك“، ومثل جهر ابن عمرو أبي هريرة بالاستعاذة، ومثل جهر ابن عباس بالقرآن على الجنائز ليعلموا أنها سنة، ويمكن أن يقال: جهر من جهر بها من الصحابة كان على ما روي ليعرفوا أن قراءتها سنة، لا لأن الجهر بها سنة“ (۲)۔

”جبر عارض کی امثلہ میں سے چند یہ ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا بسا اوقات سری نمازوں میں جبر پڑھنا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتداء میں بعض صحابہ کرام کا جبراً سبحانک اللہم وبحمدک الخ پڑھنا، حضرت ابن عمر و ابو ہریرہ کا جبراً تعوذ پڑھنا، حضرت ابن عباس کا نماز جنازہ میں جبراً قرأت کرنا تاکہ لوگوں کو معلوم ہو کہ یہ بھی سنت ہے، اسی طرح بسم اللہ کے متعلق کہا جائے گا کہ جن صحابہ نے جبراً بسم اللہ پڑھی ان کا مقصد لوگوں کو یہ بتانا تھا

کہ بسم اللہ پڑھنا سنت ہے، یہ مقصد نہیں تھا کہ بسم اللہ جبراً سنت ہے۔

غیر مقلدین جو دلائل پیش کرتے ہیں ان میں اکثر دلائل میں جہر کا ذکر نہیں صرف لفظ قول موجود ہے اور
 ”قول“ جہر پر دلالت نہیں کرتا، حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعے میں ہے: ﴿فَالِئْسَ شَرٌّ مَّكَانًا﴾ [یوسف
 ۲۷۷] یہاں جہر نہیں۔

اسی طرح مؤمنین کی صفات بیان کی گئی ہیں: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ مِّصْيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ
 رَاجِعُونَ﴾ [البقرہ: ۱۵۶] یہاں بھی بالاتفاق زبان سے یہ کبنا شرط نہیں، صرف یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ سب
 کچھ اللہ کی ملک ہے اور سب نے اللہ کے پاس لوٹ کر جانا ہے۔ ”مسلم“ میں روایت ہے: ”وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ
 لِمَنْ حَمَدَهُ، فَقُولُوا رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ“ (۱)۔

آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مقتدی ”ربنا لك الحمد“ جہر سے نہیں کہے گا۔

وجوہ ترجیح

آمین کے متعلق جن روایات میں رفع صوت کی تصریح ہے، ان میں اکثر کی سند میں کلام ہے اور جو روایات
 سنداً درست ہیں وہ تعلیم پر محمول ہیں، اس کے خلاف آمین بالسر کی روایات اوفق للقرآن ہیں کہ آمین دعا ہے اور دعا
 میں اخفاء اولیٰ ہے۔

آمین بالسر پر بزرگ صحابہ کرام عمل پیرا تھے، جیسا کہ ”الجوهري النحوي“ میں علامہ طبری کے حوالے سے ہے
 ”قال الطبري: وروى ذلك [إخفاء التأمين] عن ابن مسعود، وروى عن النخعي والشعبي
 وإبراهيم التيمي كانوا يخفون، والصواب أن الخبرين بالجهر بهما والمخافة صحيحان، وعمل بك
 من فعلية جماعة من العلماء، وإن كنت مختاراً أخفض الصوت بهما؛ إذ كان أكثر الصحابة والتابعين
 على ذلك“ (۲)۔

”علامہ طبری فرماتے ہیں: آمین بالسر حضرت ابن مسعود سے مروی ہے، ابراہیم نخعی،

شعبي، ابراہیم نخعی آمین بالسر پر عمل پیرا تھے۔ صحیح بات یہ ہے کہ آمین بالجہر و آمین بالسر دونوں کی

(۱) (الصحيح لمسلم، كتاب الصلوة، باب التشهد في الصلوة: ۱/۷۵، قدیمی)۔

(۲) (الجوهري النحوي على البيهقي، كتاب الصلوة، باب جهر الإمام بالتأمين: ۵۸/۲، قالباغات اشرقيه ملتان)۔

روایات صحیح ہیں اور علماء کی ایک بڑی جماعت دونوں طرف ہے، اگر آپ کسی ایک کو ترجیح دینا چاہتے ہیں تو آئین بالسکر کو اختیار کریں کیونکہ اس میں بدو تابعین کی اکثریت اسی پر عمل پیرا تھی۔
علاوہ ازیں آئین بالسکر کو تواتر عملی جیسی تائیدات حاصل ہیں اور تواتر عملی کی حیثیت ماقبل میں گزر چکی کہ تواتر عملی تواتر السند سے بھی قوی ہے۔

اس کے علاوہ اگر آئین بالجہر سنت ہوتی اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابہ کی جماعت دن میں تین مرتبہ اس پر عمل پیرا رہتے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ صحابہ کی ایک بڑی جماعت آئین بالجہر کی روایت کرتی، جب کہ ایک بھی صحیح، سترح، مدعا پر نص روایت موجود نہیں، اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آئین بالجہر سنت نہیں۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ رحمہ اللہ جہرا پڑھنے کے متعلق فرماتے ہیں: "فبان كون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يجهر بها [البسملة] دائماً، وأكثر الصحابة لم يفعلوه، ذلك ولم يفعلوه متمنع قطعاً" (۱)۔

"یہ بات بالکل ناممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو ہمیشہ جہراً بسم اللہ کہیں اور صحابہ کی اکثریت نہ اسے نقل کرے اور نہ ہی اس پر عمل پیرا ہو۔"
مزید فرماتے ہیں: "فمن المعلوم أن الجهر بها [البسملة] مما تنافر الهمم والدواعی علی نقله، لم كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يجهر بها كالجهر بسائر الفاتحة لم يكن في العادة ولا في سماع ترك نقل ذلك، بل لو انفرد بنقل مثل هذا الواحد والاثان لقطع بكنهيهما" (۲)۔

"یہ بات ڈھکی چھپی نہیں کہ جہراً بسم اللہ پڑھنا ایسی چیز ہے جسے نقل کرنے کی وجوہات و اسباب بہت ہیں، اگر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فاتحہ کی طرح بسم اللہ بھی جہراً پڑھا کرتے تو عادتاً و شرعاً یہ بات ناممکن ہے کہ اسے نقل نہ کیا جائے، بلکہ اگر اس قسم کے مسائل (جن کا وقوع کثرت سے ہو) میں بجائے ایک بڑی جماعت کے صرف ایک دورانی روایت کریں، تو ان کی روایت بالکل ناقابل اعتبار ہوگی۔"

یہی معاملہ آئین بالجہر کا ہے اگر آئین بالجہر سنت ہوتی اور صحابہ کرام کی بڑی جماعت اس پر عمل پیرا رہتی تو اس

کے روائے تو اتر کی حد تک ہوتے۔ غیر مقلدین ”تو انفراد بنقل مثل هذا الخ“ کے متعلق کیا لب کشائی کریں گے۔
اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر آئین بالسرسنت ہوتی تو اس کے روائے بھی کثیر تعداد میں ہونے چاہیں۔
یہاں بھی کثرت مفقود ہے، اس کا جواب علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس عبارت میں ہے:

”قيل هذا معارض بترك الجهر بها؛ فإنه مما تتوافر الهمم والدواعي على نقله، ثم هو من ذلك ليس مستغلاً بالتواتر، بل قد تنازع فيه العلماء، كما أن ترك الجهر بتقدير ثبوته كان يداوم عليه ثم لم ينقل نقلاً قاطعاً، بل وقع فيه النزاع.“

قيل: الجواب عن هذا من وجوه: أحدها أن الذي تتوافر الهمم والدواعي على نقله في العلم
ويجب نقله شرعاً هو الأمور الوجودية، فأما الأمور العدمية فلا خبر لها ولا يدل منها إلا ما
وجوده أو احتيج إلى معرفته، فينقل للحاجة..... وإن عدم النقل يدل على أنه لم يكن نقلاً قاطعاً
وشرعاً، بل يستدل بعدم نقله مع توافر الهمم والدواعي في العادة والشرع على نقله أنه لم يكن“

”حاصل جواب یہ ہے کہ امور وجودیہ ایسی چیز ہے کہ عادتاً اس کے نقل کی وجوہات
واسباب وغیرہ زیادہ ہوتے ہیں اور شرعاً انہیں نقل کرنا واجب ہوتا ہے، امور عدمیہ تو ہوتے ہی
معدوم ہیں ان کے متعلق خبر ہی نہیں ہوتی، تو انہیں کس طرح نقل کیا جائے، البتہ ایسے امور عدمیہ
جن کے ظہور پذیر ہونے کی امید ہو یا ان کی معرفت کی ضرورت پڑے تو بنا بر ضرورت انہیں نقل
کیا جاتا ہے..... کسی چیز کو عادتاً و شرعاً جس طرح نقل ہونا چاہیے تھا اس طرح نقل نہ ہونا اس بات
کی دلیل ہے کہ وہ چیز ہے ہی نہیں بلکہ عادتاً و شرعاً باوجود نقل کی وجوہات واسباب کے اس طرح
نقل نہ ہونا نہ ہونے کی دلیل ہے۔“





طلاق ثلاثہ

ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک تینوں واقع ہو جائیں گی، چاہے مجلس ایک ہو یا مختلف، غیر مقلدین کہتے ہیں کہ ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں میں سے صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔

الفاظ طلاق کی مختلف صورتیں

الفاظ طلاق کی مختلف صورتیں ہیں: ۱- أنت طالق وطائق وطائق، ۲- أنت طالق طالق طالق، ۳- أنت الطلاق الطلاق الطلاق، ۴- أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، ۵- أنت طالق واحدة، أنت طالق ثنتين، أنت طالق ثلاثاً.

پھر عورت مدخول بہا ہے یا غیر مدخول بہا۔ ان تمام صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو متعین کریں کہ کس صورت میں تین طلاقیں شمار کیا جائے گا؟ یا ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ غیر مقلدین اس میں کسی صورت کی تعیین نہیں کرتے۔

ہم مدخول بہا اور غیر مدخول بہا میں فرق کرتے ہیں۔ اگر مدخول بہا ہو تو ان تمام صورتوں میں تین طلاقیں واقع ہوں گی، اگر غیر مدخول بہا ہو تو "أنت طالق وطائق، أنت طالق طالق طالق" وغیرہ میں صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ پہلی طلاق سے ہی بیوی بائند ہو جائے گی اور باقی دو لغو ہوں گی۔

مہذب

مجلس واحد کی طلاق ثلاثہ کے سلسلے میں جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک یہی ہے کہ تینوں واقع ہو جائیں۔ علامہ نووی رحمہ اللہ "شرح مسلم" میں فرماتے ہیں: "وقد اختلف العلماء فیمن قال لامرأته: أنت طالق"

لثلاث، فقال شافعی ومالك وأبو حنيفة وأحمد وجماهير العلماء من السلف والخلف، يقع الثلاث،
بأن طائوس وبعض أهل النظار: لا يقع بذلك إلا واحدة (۱)۔

”اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے تمہیں تین طلاق، امام شافعی، امام مالک، امام ابو حنیفہ،

امام احمد اور جمہور متقدمین و متاخرین فرماتے ہیں: تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، طائوس اور
بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔“

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وان طلق ثلاثاً بكلمة واحدة وقع الثلاث، وحرمت عليه
حتى تنكح زوجاً غيره، ولا فرق بين الدخول بعده، روى ذلك عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر
وعبد الله بن عمرو وابن مسعود وأنس، وهو قول أكثر أهل العلم من التابعين والأئمة بعدهم“ (۲)۔
”اگر کوئی ایک ہی کلمے سے تین طلاقیں دے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور
بیوی اس پر حرام ہو جائے گی تا وقتیکہ وہ کسی اور سے نکاح کرے اور وہ اپنی مرضی سے طلاق دے یا
اس کا انتقال ہو جائے، چاہے عورت مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا۔ یہی حکم حضرت ابن عباس،
ابو ہریرہ، ابن عمر، عبد اللہ بن عمرو، ابن مسعود اور حضرت انس سے مروی ہے۔ اکثر تابعین و ائمہ کی
بھی یہی رائے ہے۔“

مدعی

اس مسئلے میں غیر مقلدین مدعی ہیں، کیوں کہ مدعی کی تعریف ”من اذترك ترك“ غیر مقلدین پر صادق آتی
ہے، اگر وہ اپنے دعویٰ ”تین کو ایک شمار کرنا“ سے باز آجائیں تو ان سے مناظرہ نہیں ہوگا۔
نیز غیر مقلدین خلاف ظاہر کے دعویٰ دار ہیں، کیوں کہ بالاتفاق لفظ ”تین“ کا مدلول معنی بھی تین ہونا چاہیے
لیکن غیر مقلدین ”تین“ کے مدلول کو ایک قرار دیتے ہیں جو کہ خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کا دعویٰ دار مدعی ہوتا ہے۔
اسی طرح ”انك صانق صانق صانق“ دوسرے اور تیسرے لفظ سے دوسری اور تیسری طلاق مراد لینا

(۱) (شرح مسلم للنووي، كتاب الطلاق، باب الطلاق الثلاث: ۴۷۸/۱، قدیمی)۔

(۲) (المعنى لابن قدامة، كتاب الطلاق: ۲۲۴/۸، دار الفکر)۔

تاکر ہے، اور ان سے دوسری اور تیسری طلاق مراد نہ لیتا تاکید ہے۔ جب کہ کلام میں اصل حمل علی التامیس ہے۔ غیر متلدین خلاف اصل پر عمل پیرا ہیں۔

مدعی کی ایک اور تعریف ”الذی یثبت أمرًا زائدًا فهو المدعی“ بھی غیر مقلدین پر صادق آتی ہے وہ اس طرح کہ تین کا معنی مدلول تین ہے اتفاقی بات ہے، لیکن غیر مقلدین ایک امر زائد کو ثابت کرتے ہیں کہ اگر چہ تین کا مدلول تین ہے لیکن اس مسئلے میں ایک ہے۔

دعویٰ

مدعی چونکہ غیر مقلدین ہیں لہذا دعویٰ لکھنا ان کی ذمہ داری ہے۔ دعویٰ میں ان سے الفاظ طلاق کی مختلف صورتوں میں کسی ایک صورت کی تعیین کروائیں یا یہ لکھوائیں کہ تمام صورتوں کا حکم ایک ہے۔ اسی طرح مجلس واحد کی حدود کی تعیین بھی ضروری ہے کہ مجلس واحد سے مراد ایک طہر کامل ہے، مجلس حقیقی ہے یا مجلس حکمی؟ طلاق وقفے وقفے سے ہو یا لگاتار تین جہتوں، دونوں میں فرق ہے یا نہیں؟

اگر غیر مقلدین اپنا دعویٰ لکھیں کہ مجلس واحد میں دی گئی تین طلاقیں خواہ تین جہلوں میں ہوں یا ایک ہی جہت سے، وقفہ وقفہ سے ہوں یا بلا وقفہ، بیوی مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا ایک شمار ہوں گی۔

جواب دعویٰ

اس دعویٰ کے جواب میں ہم جواب دعویٰ یوں لکھیں گے: ”مجلس واحد میں دی گئی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔“

دلائل جمہور

﴿الطلاق مرتان﴾ انبی قولہ ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً

سیرہ﴾ [البقرة: ۲۲۹، ۲۳۰]۔

پہلے ﴿الطلاق مرتان﴾ کا ذکر ہے، اس کے بعد فرمایا ﴿فإن طلقها﴾ ”فإن“ تعقیب بلا فصل کے لئے آتی ہے یعنی دو طلاقیں کے بعد فوراً تیسری طلاق دی جائے تو وہ عورت اس خاوند پر حرام رہتی ہے، تاوقتیکہ شوہر ثانی اس سے نکاح کرے پھر وہ اپنی مرضی سے طلاق دے یا اس کا انتقال ہو جائے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے۔ علامہ بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قال الشافعی

رحمہ اللہ: فالقرآن - واللہ اعلم - يدل على أن من طلق زوجته له - دخل بها أو لم يدخل بها - ثلاثاً لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره“ (۱)۔

”امام شافعی فرماتے ہیں: قرآن سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ نہ دخول بہا یا غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دے تو بیوی اس پر حرام ہو جاتی ہے۔“

۲- علامہ نووی رحمہ اللہ نے ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾ [الطلاق: ۱] کو بھی جمہور کے دلائل میں ذکر کیا۔ فرماتے ہیں: ”واحتج الجمهور بقوله تعالى: ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾ قالوا: معناه ان السُّطْلِق قد يحدث له الندم، فلا يمكنه تداركه لوقوع البيِّنَةِ، فلو كانت الثلاث لم تقع، لم يقع طلاقه هذا إلا رجعيًا، فلا يندم“ (۲)۔

”جمہور کا استدلال ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾ سے بھی ہے۔ حاصل استدلال یہ ہے کہ طلاق دینے کے بعد کبھی شوہر کو ندامت ہوتی ہے لیکن اب کچھ ہاتھ نہیں آتا، اگر بیک وقت دی گئی تین طلاقیں تین نہ ہوتیں بلکہ ایک ہوتی تو اسے رجعی کہا جاتا اور شوہر کو اپنے کئے پر ندامت نہ ہوتی۔“

لكن التالي باطل فالمقدم مثله في البطلان.

۳- عویمر غیلانی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: ”قال سهل: فلما فرغا من تلا عنهما، قال عویمر: كذبت عليها يا رسول الله! إن أمسكتها، فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم“۔

قال في الكتاب: فقد طلق عویمر ثلاثاً بين يدي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، ولو كان ذلك محرماً لنهاه عنه“ (۳)۔

(۱) (سنن الکبری للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في إحصاء الطلاق الثلاث: ۴۵۴/۷)۔

(۲) (شرح النووي، کتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث: ۴۷۸/۱، قدیمی)۔

(۳) (سنن الکبری للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب الاختیار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة: ۵۳۸/۷)۔

”سہل فرماتے ہیں: جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہوئے تو عمو میر نے کہا: اگر میں اس بیوی کو رکھوں تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ میں نے جھوٹا الزام لگایا (حالانکہ اس طرح نہیں) چنانچہ عمو میر نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حکم سے قبیل ہی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ امام شافعی ”کتاب الام“ میں فرماتے ہیں: عمو میر نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے تین طلاقیں دیں، اگر ایسا کرنا حرام ہوتا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہیں منع فرماتے۔“

۴- ”عن عائشة أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً، فتزوجت، فطلقت، فمسئل النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم أتحل للأول؟ قال: لا، حتى يدوق عسلبتها كما ذاق الأول“ (۱)۔

”حضرت عائشہ فرماتی ہیں: ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس نے دوسری جگہ نکاح کیا وہاں سے بھی طلاق ہوگئی، نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا گیا: اب وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہے اگر پہلا شوہر اس سے نکاح کرنا چاہے؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اس وقت تک حلال نہیں جب تک دوسرا شوہر اس کی جماعت سے لطف اندوز نہ ہو جس طرح پہلا لطف اندوز ہوا۔“

امام بخاری کے صنف سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مجلس واحد کی تین طلاقوں کو تین ہی سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے شیوخ نے ”باب من أجاز الطلاق الثلاث“ باب قائم کیا۔ لیکن ”باب من جعل الثلاث واحدة“ وغیرہ قائم نہیں کیا۔

۵- ”تنبی“ میں حضرت ابن عمر کی حدیث ہے، حضرت ابن عمر فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم سے پوچھا: ”فقلت: یا رسول اللہ! أفرأيت لو أني طلقها ثلاثاً كان يحل لي أن أراجعها؟ قال: لا، تبين منك وتكون معصية“ (۲)۔

”میں نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا: اگر میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیتا تو میرے لئے پھر مراجعت جائز ہوتی؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں

(الصحيح للبخاری، کتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث: ۷۹۱/۲، قدیمی)۔

(المسنن الکبری للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء فی إضفاء الطلاق الثلاث: ۵۴۷/۷)۔

پلندہ و تم سے انکب ہو جاتی اور ایب نبرے (بیب وشت تین طلاقیں دینے) کا کثرہ ہوتا۔

۲- حضرت رکانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت: ”ثبوت البیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم . ففسد

بارسول اللہ! انی طلق امرأتی البتہ، فقال: ما اردت بها؟ قلت: واحدة، قال: واللہ، فقلت: واللہ“ (۱)۔

”میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پوچھا: تمہارا کتنی طلاقیں کا ارادہ تھا؟ میں نے کہا: ایک طلاق کا ارادہ تھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: حافیہ کہتے ہو، میں نے کہا: حافیہ کہتا ہوں۔“

اگر تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتیں تو قسم لینے کی ضرورت نہیں تھی اور نہ ہی یہ پوچھنے کی ضرورت تھی کہ آپ نے کتنی طلاقیں کا ارادہ کیا۔

غیر مقلدین کے دلائل

۱- حضرت ابن عباس کی روایت: ”كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر حلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه إناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم“ (۲)۔

”آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر کے عہد اور حضرت عمر کے ایام خلافت کے ابتدائی دو سال میں تین طلاقیں ایک ہی ہوتی تھیں، حضرت عمر نے فرمایا لوگوں نے اپنے معاملے میں جلد بازی سے کام لیا حالانکہ ان کو سوچنے اور سمجھنے کا وقت حاصل تھا، ہم کیوں نہ ان تین کو ان پر نافذ کر دیں تو حضرت عمر نے ان پر تین ہی نافذ کر دیں۔“

جواب علامہ ابن حزم ظاہری فرماتے ہیں: ”وأما حديث حلاق عن ابن عباس الذي

(۱) (رئیس شریعت، أبواب الطلاق والمعاين، باب ما جاء في الرجل طلق امرأته: ۱/۲۲۲، سعيد)۔

(مسئ نسى عائد، كتاب الطلاق، باب في طلاق البتة: ۳/۷۱، إمداديه)۔

(۲) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من يجعل الثلاث واحدة: ۷/۲۵۰)۔

ثلاث كانت واحدة، وترد إلى الواحدة وتجعل واحدة، فليس بشيء، منه أنه عليه السلام هو الذي جعلها واحدة أو ردها إلى الواحد، ولا أنه عليه الصلوة والسلام علم بذلك، فأقره، ولا حجة إلا فيما صح أنه عليه السلام قاله أو فعله أو علمه فلم ينكره“ (۱)۔

”طاؤس کی حدیث جسے وہ ابن عباس سے نقل کرتے ہیں کہ ”تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں اور انہیں ایک بنایا و شمار کیا جاتا“ اس حدیث میں بالکل یہ تصریح نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تین کو ایک بنایا و شمار کیا ہو اور نہ ہی یہ بات ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا ہو اور آپ نے اسے برقرار رکھا ہو، تین طلاقیں کو ایک بنانا نہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہے اور نہ فعل و تقریر سے اور دلیل و حجت وہ ہے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول یا فعل یا تقریر ہو۔“

۲- علامہ بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ روایت حضرت ابن عباس کی دیگر تمام روایات کے مخالف ہے کیونکہ ان میں تین طلاقیں کو تین ہی بتایا گیا ہے۔ اسی وجہ سے امام بخاری نے اسے اپنی ”صحیح“ میں ذکر نہیں کیا۔ ”هذا الحديث حذما مختلف فيه البخاري ومسلم، فأخرجه مسلم وتركه البخاري، وأظنه إنما تركه لمخالفته سائر الروايات عن ابن عباس“ (۲)۔

۳- ایک جواب یہ ہے کہ پہلے اسی طرح تھا جس طرح حضرت ابن عباس بیان فرماتے ہیں لیکن پھر یہ منسوخ ہو گیا۔ علامہ بیہقی فرماتے ہیں: ”فالذي يشبه -والله أعلم- أن ابن عباس قد علم أن كان شيئاً فتنسخ“ (۳)۔

یک اشکال کا جواب

وہا یہ مسئلہ کہ نسخ کا قول اختیار کرنا دعویٰ بلا دلیل ہے تو علامہ بیہقی اس کے جواب میں فرماتے ہیں: ”لا يشبه يكون ابن عباس يروي عن رسول الله شيئاً ثم يخالفه بشيء لم يعلمه كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه خلاف“۔ قال الشيخ: رواية عكرمة عن ابن عباس قد مضت في النسخ، وقد

(المحلى، كتاب الطلاق، مسألة: ۱۹۴۵، هل الطلاق الثلاث مجموعة بدعة أم لا: ۳۹۱/۹، ۳۹۲)۔

(سنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۱/۵)۔

(سنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۳/۵)۔

تاکید لصحة هذا التأويل“ (۱)۔

۳- یہ حدیث غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے اور غیر مدخول بہا کو اگر انت طالق طالق طالق تین الگ الگ الفاظ سے طلاق دی جائے تو وہ پہلی طلاق سے ہی باندھ ہو جاتی ہے کیونکہ باقی دو کا محل ہی باقی نہ رہا، یہی وجہ ہے کہ امام نسائی نے اس حدیث پر ”باب طلاق الثلث المستقرقة قبل الدخول بالزوجة“ کا باب قائم کیا ہے (۲)۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ابوداؤد نے اسی روایت کو ان الفاظ سے نقل کیا: ”أما علمت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة“ (۳)۔

”مگر کوئی شخص غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دیتا تو اسے ایک شمار کرتے تھے۔“

غیر مقلدین اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ ”ابوداؤد“ کی روایت میں ”عن أيوب عن غير واحد عن طاؤس“ ہے، تو ”غیر واحد“ مجہول ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ”غیر واحد“ سے ابراہیم بن میسرۃ اور ان کے ساتھی مراد ہیں (۴)۔

ابو یحییٰ الساجی رحمہ اللہ بھی اس روایت کی یہی تاویل کرتے ہیں۔ غلامہ یحییٰ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وذهب

أبي يحيى الساجي إلى أن معناه إذا قال للبركر: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، كانت واحدة، وعلم عليهم عمر رضي الله عنه، فجعلها ثلاثاً“ (۵)۔

”ابو یحییٰ ساجی فرماتے ہیں: تین طلاقوں کو ایک شمار کرنے کا معنی یہ ہے کہ غیر مدخول

بیوی کو تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے کے الفاظ سے طلاق دیتے تو انہیں ایک

شمار کرتے، حضرت عمر نے ان پر سختی کی اور انہیں تین شمار کیا۔“

۵- محدث کبیر امام ابوزرعمہ رحمہ اللہ اس حدیث کا مطلب یوں بیان کرتے ہیں: ”عن عبد الرحمن بن

(۱) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۳/۷)۔

(۲) (سنن النسائي، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلث قبل الدخول بالزوجة: ۱۰۰/۲، قديمي)۔

(۳) (سنن أبوداؤد، كتاب الطلاق، باب بقية نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث: ۳۰۶/۱، إمداديه)۔

(۴) (فتح الباري، كتاب الطلاق، باب من جوز الطلاق الثلاث: ۴۵۴/۹، قديمي)۔

(۵) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۴/۵)۔

ابن حاتم، قال: سمعت أبا زرعة يقول: معنی هذا الحديث عندی أن ماتطلقون أنتم ثلاثاً، كانوا يطلقون واحدة في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما (۱)۔

”اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آج کل لوگ تین طلاقیں دینے کے بعد یہ سمجھتے ہو کہ اب بیوی سے مکمل مفارقت ہوئی حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر و عمر کے دور میں ایک طلاق دیتے تھے (اس کے بعد تا اختتام عدت رجوع نہیں کرتے اور مفارقت ہو جاتی)۔“

۶۔ امام شافعی رحمہ اللہ اس کی تاویل یہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس یہ بتانا چاہ رہے ہیں کہ جب اللہ رب العزت نے طلاق کا عدد متعین کیا اور طلاق کے سلسلے میں شوہر کو خود مختار بنایا تو ایک طلاق اور تین طلاق دونوں برابر ہیں کہ جتنی طلاقیں بھی شوہر دے گا اتنی ہی واقع ہوں گی: ”قال الشافعی رحمہ اللہ: ولعل ابن عباس أعجاب على أن الثلاث والواحدة سواء [وإذا جعل الله عز وجل عدد الطلاق على الزوج وأن يطلق متى شاء، فسواء الثلاث والواحدة وأكثر من الثلاث] في أن يقضى بطلاقه“ (۲)۔

۷۔ ایک جواب یہ ہے کہ تین طلاقوں سے مراد طلاق بائنہ ہے۔ ”قال الشيخ: ويحتمل أن يكون عبر الطلاق الثلاث عن طلاق البتة، فقد ذهب إليه بعضهم“ (۳)۔

دوسری دلیل

حضرت رکانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں، پھر بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے رجوع کا حکم دیا تھا: ”فقال: إنني طلقته ثلاثاً بإرسول الله! قال: علمت، راجعها، وتلى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾“ (۴)۔

۱۔ السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۴/۷۔

۲۔ السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۳/۷۔

۳۔ السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۴/۵۔

۴۔ سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب بقية نسخ المراجعة: ۳۰۵/۱-۳۰۶، (إمدادية)۔

”حضرت رکانہ نے فرمایا: میں نے بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے معلوم ہے، پھر بھی رجوع کرلو، اس کے بعد یہ آیت تلاوت فرمائی: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقُوا هُنَّ لَعْنَتُهُنَّ﴾“۔

جواب: علامہ نووی رحمہ اللہ اس کے متعلق فرماتے ہیں: ”وَأَمَّا الرِّوَايَةُ الَّتِي رَوَاهَا الْمُخَالِفُونَ أَنَّ رِكَانَةَ طَلَّقَ ثَلَاثًا، فَجَعَلَهَا وَاحِدَةً، فَرواية ضعيفة عن قوم مجهولين“ (۱)۔

”تین طلاقوں کو ایک شمار کرنے والے حضرات جو روایت نقل کرتے ہیں کہ حضرت رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انہیں ایک شمار کیا تو یہ روایت ضعیف ہے، اس کے رواد بھی مجہول ہیں“۔

۲- علامہ بیہقی اسی روایت کو ”عن محمد بن إسحاق، عن داؤد بن حصين، عن عكرمة، عن عباس“ کی سند سے روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”وهذا الإسناد لا تقوم به حجة مع ثمانية رَوَوْا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فيه بخلاف ذلك، ومع رواية أولاد ركانة أن طلاق ركانة كان واحدة“ (۲)۔

”یہ سند قابل اعتماد نہیں خاص کر کہ آٹھ راوی حضرت ابن عباس کا فتویٰ اس کے خلاف نقل کرتے ہیں اور مزید یہ کہ حضرت رکانہ کی اولاد (گھر کی شہادت) بھی یہ روایت کرتی ہے کہ حضرت رکانہ نے ایک طلاق دی تھی“۔

۳- حضرت رکانہ نے تین طلاقیں نہیں دی تھیں، اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے رجوع کا حکم دیا

تھا، ”أبو داؤد“ میں ہے: ”عن يزيد بن ركانة، عن أبيه، عن جده“ ”أنه طلق امرأته البتة، فأثنى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فقال: ما أردت؟ قال: واحدة، قال: الله؟ قال: الله، قال: هو سر ما أردت“۔

قال أبو داؤد: وهذا أصح من حديث ابن جريج ”أن ركانة طلق امرأته ثلاثاً؛ لأبي

(۱) (شرح النووي، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلث: ۱/۴۷۸، قديمي)۔

(۲) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۷/۵۵۵)۔

ث۔ وہم أعلم به، وحديث ابن جريج رواه عن بعض بني رافع، عن عكرمة، عن ابن عباس (۱)۔

”حضرت رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاق دی، جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپ نے پوچھا کتنی طلاقیں کا ارادہ تھا؟ حضرت رکانہ نے جواب دیا ایک طلاق کا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا حلفیہ کہتے ہو، حضرت رکانہ نے کہا: حلفیہ کہتا ہوں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جتنی طلاقیں کا تم نے ارادہ کیا اتنی ہی واقع ہوئیں۔

امام ابو داؤد فرماتے ہیں: یہ حدیث ابن جریج کی روایت کردہ حدیث سے صحیح ہے جس میں ہے کہ ”رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں“۔ یہ حدیث اس لئے صحیح ہے کہ اس کے راوی خود حضرت رکانہ کے اہل خانہ ہیں اور وہ اس معاملے کو زیادہ جانتے ہیں کہ رکانہ نے کتنی طلاقیں دیں؟ جب کہ ابن جریج کی حدیث کے رواق بعض بنی رافع مجہول ہیں۔“

ایک طلاق کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے حاکم نے نقل فرمایا: ”فطلقها الثانية في زمن عمرو الثالثة في زمن عثمان“ (۲)۔

فتاویٰ صحابہ

صحابہ کرام کے فتاویٰ بھی یہی ہیں کہ مجلس واحدہ میں دی گئی تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

”وكان ابن عمر إذا سئل عن ذلك، قال لأحدكم: إن كنت طلقته ثلاثاً فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجاً غيره، وعصيت الله عز وجل فيما أمرك من طلاق امرأتك“ (۳)۔

”حضرت ابن عمر سے جب مجلس واحدہ کی تین طلاقیں کے متعلق پوچھا جاتا تو آپ فرماتے اگر تم نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں تو یقیناً وہ تم پر حرام ہوگئی جب تک کسی اور سے نکاح نہ کرے۔ اس طرح طلاق دینے میں تم نے اللہ کے حکم کی بھی نافرمانی کی۔“

(۱) (مسند ابی داؤد، کتاب الطلاق، باب فی ایئۃ: ۳۰۷/۱-۳۰۸، إمدادہ)۔

(۲) (المستدرک للحاکم، کتاب الطلاق: ۲/۲۱۸، دار الکتب العلمیۃ)۔

(۳) (المسنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب الاختیار للزوج: ۵۴۲/۷، دار الکتب العلمیۃ بیروت)۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتویٰ

”عن مجاہد، قال: كنت عند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فجاءه رجل، فقال: إنه طلق امرأته ثلاثاً، فسكت حتى ظننا أنه رادها إليه، ثم قال: ينطلق أحدكم فيركب الحموقه، ثم يقول: يا ابن عباس وابن الله جل ثناءه قال: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً﴾ وإنك لم تتق الله، فلا أجعل لك مخرجاً، عصيت ربك، وبانت منك امرأتك“ (۱)۔

”مجاہد فرماتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباس کی خدمت میں حاضر تھا ایک شخص آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، حضرت ابن عباس نے اس پر سکوت اختیار کیا۔ ہم نے یہ خیال کیا کہ شاید وہ اس عورت کو واپس اسے دلانا چاہتے ہیں، مگر ابن عباس نے فرمایا تم خود حماقت کا ارتکاب کرتے ہو اور پھر کہتے ہو اے ابن عباس! اے ابن عباس! بات یہ ہے کہ جو شخص خدا تعالیٰ سے شذرے تو اس کے لئے کوئی راہ نہیں نکل سکتی۔ تم نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے تو اب تمہارے لئے کوئی گنجائش ہی نہیں تمہاری بیوی اب تم سے بالکل علیحدہ ہو چکی ہے۔“

”عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في رجل طلق امرأته ألفاً، قال: أما الثلاث فتحرم عليك امرأتك، وبقيتهن عليك وزر، اتخذت آيات الله هزواً“ (۲)۔

”حضرت سعید بن جبیر فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس نے ہزار طلاقیں دینے والے شخص کو کہا کہ تین طاقتوں سے تو تمہاری بیوی تم پر حرام ہو گئی، باقی تمہارے لئے وبال جان ہیں کہ تم نے اللہ کی آیات کے ساتھ مذاق کیا۔“

”عن عطاء، عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في مائة، قال: سبع وتسعون اتخذت آيات الله هزواً“ (۳)۔

(۱) (النسب الكبير لمبيهي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاحتبار للزوج: ۵۴۲/۷، دار الكتب العلمية بيروت)۔

(۲) (أيضاً)۔

(۳) (أيضاً)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

عن مسروق، قال: سأل رجل لعبد الله رضي الله تعالى عنه، فقال: رجل طلق امرأته مائة، قال: بانث بثلاث، وسائر ذلك عدوان^(۱).

”مسروق فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے پوچھا کہ اگر کوئی سوطلاقین دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا کہ تین سے جدا کی اور باقی وبال جان ہیں۔“
 ”عن علقمة، قال: جاء رجل إلى عبد الله، فقال: إني صفت امرأتي مائة، قال: بانث منك ثلاث، وسائرهن معصية^(۲)۔“

”علاقہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو سوطلاقین دی تھیں، آپ نے فرمایا: تین سے جدا کی اور باقی وبال جان ہیں۔“

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

عن حميد بن واقع بن سحبان أن رجلاً أتى عمران بن حصين رضي الله تعالى عنه - وهو في المسجد - فقال: رجل طلق امرأته ثلاثاً وهو في مجلس، قال: أئتم برية، وحرمت عليه امرأته، قال: فأنطلق الرجل، فذكر ذلك لأبي موسى رضي الله تعالى عنه، يريد بذلك عيبه، فقال: ألا ترى أن عمران بن حصين قال كذا وكذا، فقال أبو موسى: أكثر الله فينا مثل أبي نجيذ^(۳).

”حضرت عمران بن حصین مسجد میں تشریف فرما تھے کہ ایک شخص آیا اور اس نے یہ سوال کیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دی ہیں، اب وہ کیا کرے؟ حضرت عمران نے فرمایا کہ اس نے رب کی نافرمانی کی ہے اور اس کی بیوی اس پر حرام ہوگئی، سائل وہاں سے چل کر حضرت ابو موسیٰ اشعری کے پاس پہنچا اور اس خیال سے ان سے بھی یہی

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب الاختیار للزوج: ۵۶۴/۷، دارالکتب العلمیۃ بیروت.

(۲) (ایضاً).

(۳) (ایضاً).

سوال کیا کہ شاید وہ اس کے خلاف فتویٰ دیں، مگر حضرت ابو موسیٰ نے حضرت عمران بن حصین کی تائید کی اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہم میں ابو جحید جیسے آدمی مزید پیدا فرمائے۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

”عن حبيب بن أبي ثابت، عن بعض أصحاب، قال: جاء رجل إلى علي رضي الله تعالى عنه، فقال: طلقتم امرأتی ألقاً، قال: ثلاث تحرمها عليك، وأقسم سائرهما بين نسائك“ (۱)۔
 ”ایک شخص حضرت علی کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی ہیں، انہوں نے فرمایا: تین طلاقیں تو اس کو تجھ پر حرام کر دیتی ہیں اور باقی ماندہ طلاقیں اپنی دوسری بیویوں میں تقسیم کر دو۔“

حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

عن قيس بن أبي حازم، قال: سأل رجل المغيرة بن شعبه -وأنا شاهد- عن رجل طلق امرأته مائة، قال: ثلاث تحرم، وسبع تسعون فضلاً“ (۲)۔
 ”حضرت قیس بن حازم فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے میری موجودگی میں پوچھا کہ اگر کوئی بیوی کو سو طلاقیں دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے جواب دیا: تین طلاقیں نے اسے حرام کر دیا اور باقی ستانوے زائد ہیں۔“

حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل و فتویٰ

عن سويد بن غفلة قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله تعالى عنه، فلما قُتِل علي رضي الله تعالى عنه، قالت: لتهنئك الخلافة، قال: لقتل علي تظهرين الشماتة! اذهبي فأنت طالق يعني ثلاثاً، قال: فتلفعت بشبابها وقعدت حتى قضت عدتها، فبعث إليها ببقية بقيت لها من صدقها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها الرسول، قالت: متاع قليل من حبيب مفارق، فلما بلغه قولها، بكى۔

(۱) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج: ۵۴۸/۷، دار الكتب العلمية بيروت)

(۲) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج: ۵۴۹/۷، دار الكتب العلمية بيروت)

قَالَ: لَوْلَا أَنِّي سَمِعْتُ جَدِّي أَوْ حَدَّثَنِي أَبِي أَنَّهُ سَمِعَ جَدِّي يَقُولُ: "أَيُّمَا رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا عِنْدَ الْأَقْرَابِ وَثَلَاثًا مَبْهُمَةً لَمْ تَحُلْ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ"، لَمَرَّاجَعْتُهَا" (۱)۔

”عائشہ ثعْمیہ حضرت حسن کے نکاح میں تھیں، جب حضرت علی شہید ہو گئے اور حضرت حسن کے ہاتھ پر لوگوں نے بیعت کر کے ان کو امیر المومنین منتخب کیا تو حضرت حسن کی بیوی عائشہ ثعْمیہ نے اپنے خاوند سے کہا کہ اے امیر المومنین! آپ کو آپ کی خلافت مبارک ہو، اس پر حضرت حسن نے فرمایا کہ کیا یہ مبارک باد حضرت علی کی شہادت پر ہے؟ تو اس پر خوشی کا اظہار کر رہی ہے؟ جائز تھے تین طلاقیں ہیں۔ اس نے اپنی عدت کے کپڑے اوڑھ لئے اور وہیں عدت گزار رہی، جب عدت ختم ہوئی تو حضرت حسن نے انہیں ان کا باقی مہر (جو ابھی تک ادا نہیں کیا تھا) دیا اور مزید دس ہزار درہم بھی دیئے۔ جب یہ رقم انہیں ملی تو کہنے لگیں: جدا کرنے والے پیارے کے مقابلے میں یہ مال کم ہے۔ اس پر حضرت حسن کے آنسو نکل آئے اور فرمایا: اگر میں نے اپنے نانا جان محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یہ نہ سنا ہوتا یا یہ فرمایا کہ میرے والد ماجد حضرت علی نے اگر نانا کی یہ حدیث نہ سنائی ہوتی ”جو شخص اپنی بیوی کو ایک دفعہ تین طلاقیں دے دے یا تین طہروں میں تین طلاقیں دے تو وہ اس کے لئے حلال نہیں ہوتی تا وقتیکہ وہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کرے“ تو میں ضرور اس کی طرف رجوع کر لیتا۔“





صفاتِ پاکِی تعالیٰ



صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ

صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ عقیدے کا مسئلہ ہے۔ صفت اور وصف اگرچہ لفظ کے اعتبار سے دو ہیں لیکن حقیقت یہ ایک ہی شے ہے۔ ان میں صرف اعتباری فرق ہے۔ وصف واصف کا فعل ہے اور صفت موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

میں بیان کر رہا ہوں کہ اللہ اکبر، اللہ سمیع، اللہ بصیر۔ یہ بیان کرنا وصف ہے اور میں واصف ہوں، برخلاف صفت کے کہ صفت وہ ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو۔ اللہ سمیع، اللہ بصیر، اللہ حی۔ حیۃ سمع اور ہر اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔

صفت کہتے ہیں ”ما یتصف بالموصوف“۔ اس لئے محدثین حضرات نے جہاں پر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کا مسئلہ بیان کیا ہے تو باب قائم کیا: ”باب صفة صلوة النبی“ مطلب یہ ہے کہ یہ صفات صرف نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہیں، ہم تو صرف واصف ہیں۔

صفات ثبوتیہ و سلبیہ

حقیقت میں صفات ثبوتیہ صفت ہیں، صفات سلبیہ حقیقتاً صفت نہیں ان کو مجازاً و تسامحاً صفت کہا جاتا ہے، کیونکہ صفت کہتے ہیں: ”ما یتصف بالموصوف“ جو موصوف کے ساتھ قائم ہو، اگر کوئی کہے ”اللہ لیس بجوہر، اللہ لیس بجسم“ یہ صفت کی نفی ہو رہی ہے۔ صفت کا ثبوت تھوڑا ہی ہوا۔ صفات ثبوتیہ مقدم اور سلبیہ مؤخر ہوتی ہیں پھر صفات سلبیہ کو ہماری کتابوں میں مقدم کیا گیا ہے یہ بھی تسامحاً ہے۔

شرح العقیدۃ الطحاویہ میں ہے: ”ولا شیء یعجزہ لکمال قدرتہ، قال تعالیٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾..... فہذا النفی لثبوت کمال ضدہ، وكذلك کل نفی یأتی فی صفات اللہ تعالیٰ فی کتاب والسنة إنما هو لثبوت کمال ضدہ، کقولہ تعالیٰ: ﴿وَلَا يَظْلَمُ رِبْكَ﴾ أحداً لکمال عدلہ۔ ﴿وَلَا يَعْزِبُ عَنْهُ مُشْقَالُ ذَرِيَّةٍ فَنِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ لکمال علمہ ﴿وَمَا مَسْنَأُ مِنْ لُغُوبٍ﴾

لنکمال قدرته ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ لنکمال حیاتہ و قیومیتہ ﴿لَا تَدْرِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ لنکمال جلالہ و عظمتہ و کبریائہ، و لا فالنفسی انصرف لامدح فیہ“ (۱)۔

صفت وہ ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو اور سلب مسوب عنہ کے ساتھ قائم نہیں ہوتا۔ سلب تو عدم ہے وہ صفت کیا بنے گا۔

یہ صفات نفی والی ہیں، اس لئے اس میں تاویل کرتے ہیں کہ نفی صفت نہیں بلکہ اس نفی کی ضد اور جانب مخالف کو ثابت کریں گے اور وہ صفت ہوگی۔ جیسا کہ قرآن کے بارے میں ہے: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ عدم الريب اور نفی الريب یہ قرآن کی صفت نہیں بلکہ اس کی ضد اور جانب مخالف قرآن کا کامل ہونا صفت ہے کہ یہ کتاب کامل ہے۔

علامہ ابوالعزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ومعلوم أن المدح إنما يكون بالصفات الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، فلا يُمدح به، وإنما يُمدح الرب تعالى بالنفي إذا تضمن أمراً وجودياً، كمدحه بنفي السنة والنوم المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت المتضمن كمال الحياة، ونفي اللغوب والإعياء المتضمن كمال القدرة، ونفي الشريك والصاحبة والولد والظهير المتضمن كمال ربوبيته وإنهيته وقهره، ونفي الأكل والشرب المتضمن كمال صمديته وغناه، ونفي الشفاعة عنده إلا بإذنه كمال توحيده وغناه عن خلقه، ونفي الظلم المتضمن كمال عدله وعلمه وغناه، ونفي النسيان وعزوب شيء عن علمه المتضمن كمال علمه وإحاطته، ونفي المثل المتضمن لكمال ذاته وصفاته“ (۲)۔

”تعریف صفات ثبوتیہ سے ہوتی ہے نہ ہونا کمال نہیں، لہذا اس سے تعریف بھی نہیں ہوتی، البتہ اگر نفی کسی امر وجودی کو مضمّن ہو تو اس کے ذریعے تعریف کی جاتی ہے، جیسے اولگھ و نیند کی نفی کمال قیومیت کو مضمّن ہے، نفی موت کمال حیات کو مضمّن ہے، نفی تھکاؤ و تھکان کمال قدرت کو مضمّن ہے، نفی شریک و زوجہ و ولد کمال ربوبیت و الہیت و قہر کو مضمّن ہے، نفی اکل و

(۱) (شرح العقيدة الطحاوية: ۵۹، الجامعة الستارية)۔

(۲) (شرح العقيدة الطحاوية: ۶۲۳، الجامعة الستارية)۔

شرب ہے پروائی و خناء کو متضمن ہے، نفی شفاعت بدون اجازت کمال وحدانیت کو متضمن ہے، نفی ظلم کمال علم و عدل و خفاء کمال علم و احاطے کو متضمن ہے، نفی مثل کمال ذات و صفات کو متضمن ہے۔

اعتراض: ہماری کتابوں پر غیر مقلدین کا اعتراض ہوتا ہے کہ تمہاری عقائد کی کتابوں میں لکھا ہے: اللہ بیس بجوہر، اللہ بیس بجسم، ان کا ثبوت کہاں سے ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نفی تو قرآن میں بھی موجود ہے لیکن نفی حقیقت میں صفت نہیں، اس کی جانب مخالف اور ضد صفت ہے، اسی طرح ہماری کتابوں میں جو سلبی صفات کا ذکر ہے ان سے بھی ان صفات کی ضد کو ثابت کرتے ہیں۔ بیس بجوہر، کہ اللہ جو ہر نہیں، اس کی ضد کمال ہے، اس کو ثابت کرتے ہیں۔

نفی اور اثبات دونوں قرآن میں موجود ہیں۔ سلب نفی صفت نہیں، جانب مخالف اور ضد کو ثابت کرتے ہیں وہ صفت ہوتی ہے۔ سلف کا طریقہ یہ تھا کہ وہ صفات ثبوتیہ کو تفصیل سے بیان کرتے تھے اور صفات سلبیہ کو اجمالاً لیکن خلف میں اس کا ٹکس ہونے لگا، انہوں نے صفات سلبیہ کو بڑی تفصیل سے بیان کرنا شروع کر دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ فرق باطلہ کا رواج زیادہ ہو گیا، اس لئے صفات سلبیہ کو تفصیل سے بیان کیا۔ باقی نفی کو صفت کوئی بھی نہیں کہتا اور اگر کہا ہے تو تسخاً اور مجازاً کہا۔

اسی وجہ سے ”شرح العقیدۃ الطحاویہ“ میں صفات ثبوتیہ کو تفصیل سے اور سلبیہ کو اجمال سے بیان کیا (۱)۔ جیسا کہ ایک آدمی بادشاہ کو کہے کہ انت لست بحجام۔ کہ تو حجام نہیں، تو کپڑے بننے والا نہیں وغیرہ بادشاہ کہے گا کہ اس کا دماغ خراب ہو گیا ہے اور اگر کہے کہ تو عادل ہے، پھر یہ صفت ہوگی۔

منفیات اور سلبیات یہ علامات تو ہیں لیکن صفت نہیں۔ جیسا کہ الاسم مادل علی معنی فی نفسه الخ اور الفعل مادل علی معنی فی نفسه اور حرف وہ ہے کہ اس میں فعل اور اسم کی علامات میں سے کوئی علامت نہ ہو۔ تو نہ ہونا ہی اس کے حرف ہونے کی علامت ہے۔

صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں

صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں مسطور بہ الشرع۔ شریعت نے جن صفات کا اطلاق اللہ پر کیا ہے خواہ نفیاً ہو

یا اثباتاً وہ اطلاق ہم کریں گے وگرنہ نہیں۔ ضابطہ تو یہی ہے لیکن اس کے باوجود صفات غیر منصوصہ کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ ابن ابی العزّ "شرح العقیدۃ الطحاویہ" میں اس کی وجہ بیان کرتے ہیں:

"أما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها لا تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها. فإن كان صحيحاً قبل، لكن ينغى التعبير عنه بالألفاظ المنصوص دون الألفاظ المجسلة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد والحاجة" (۱)۔

"وہ الفاظ جن کے بارے میں نفی اور اثبات وارد نہ ہو، ان کا اطلاق نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کے قائل کی مقصود اور غرض کو دیکھ لیا جائے، اگر مقصود صحیح ہو تو قبول کیا جائے گا، پھر بھی مناسب یہ ہے کہ الفاظ منصوصہ کے ساتھ تعبیر کی جائے نہ کہ الفاظ مجملہ کے ساتھ مگر جب ضرورت ہو اس وقت اطلاق کیا جائے گا ان قرائن کے ساتھ جو مراد اور حاجت کو واضح کر دیں۔"

حاصل یہ ہوا کہ اگر قائل کسی چیز کا اطلاق اللہ پر کرتا ہے خواہ نفیاً ہو یا اثباتاً اور مقصود اس کا درست ہو تو وہ اطلاق کر سکتا ہے، اگرچہ اس لفظ کا اطلاق شریعت نے نہ کیا ہو۔ اگر اس لفظ کا مقصود درست نہ ہو تو اس کا اطلاق نہیں کر سکتا: "والمحدث للعالم هو الله"۔ محدث کے لفظ کا اطلاق قرآن و سنت میں نہیں لیکن قائل کی مراد مقصود صحیح ہے، لہذا اس لفظ کا اطلاق بھی درست ہے۔ اسی طرح منشی (اگرچہ اس کا اطلاق ضیفہ کے نزدیک نہیں کیا جاتا) تاہم پھر بھی اس سے اجتناب کرنا چاہیے اور ان صفات کا اطلاق کیا جائے جن کا اطلاق شریعت نے کیا ہے۔

اس لئے "شرح عقائد" اور دوسری عقائد کی کتابوں پر جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ "المحدث للعالم هو الله" کا اطلاق کیوں کیا گیا ہے اور "الله قدیم" کیوں کہا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کی اجازت مل گئی ہے چونکہ ان الفاظ کا مقصود درست ہے اور صحیح ہے اس لئے اطلاق ہو سکتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ "باب الأخبار أو مع من باب الصفات"۔ اخبار کا باب صفات کے باب سے وسیع ہے۔ اس لئے ہم بھی خبر دے رہے ہیں۔

قدیم کے بارے میں البانی کا قول

"الله قدیم"، "عقیدۃ الطحاویہ" میں موجود ہے، علامہ ناصر الدین البانی لفظ "قدیم" کے متعلق فرماتے ہیں

علم أنه ليس من أسماء الله تعالى القديم، وإنما هو من الاستعمال القديم؛ فإن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المتقدم على غيره، فيقال: هذا قديم للعتيق، وهذا جديد للحديث. لم يستعملوا هذا الاسم إلا في المتقدم على غيره ولا فيما لم يسبقه عدم كما قال تعالى: يا حي يا قيوم. والعرجون القديم الذي يبقى إلى حين وجود عرجون الثاني، فإذا وجد الثاني لم يبق الأول القديم، وإن كان مسبقاً بغيره كما حققه شيخ الإسلام في "مجموع الفتاوى" ۱/ ۲۹، المتأخر في شرحه، لكن أفاد الشيخ ابن مائع هنا فيما نقله عن ابن القيم في "البدائع" أنه يجوز وصفه سبحانه تعالى بالقديم بمعنى أنه يخبر بذلك، وباب الأخبار أوسع من باب صفات التوقيفية، ولعل هذا هو وجه استعمال شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الوصف في بعض أحيان كما سيأتي مما علقه (۱).

اس پوری عبارت کا حاصل یہ ہے کہ قدیم کا ثبوت اگرچہ قرآن و سنت سے نہیں لیکن اس کا اطلاق بایں صورت کیا جائے کہ اس کے ذریعے سے خبر دی جائے، اور باب الاخبار باب الصفات توقیفیہ سے وسیع ہے۔ آخر میں کہا ہے کہ ابن تیمیہ نے بھی بعض مقامات پر قدیم کا اطلاق کیا ہے۔ تو پھر ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد بھی یہی ہو یعنی "باب اخبار أوسع من باب الصفات".

اسی طرح ہم بھی کہتے ہیں کہ "شرح عقائد"، "شرح المواقف"، "شرح فقہ الاکبر" وغیرہ میں جن صفات کا حوالہ کیا گیا ہے، یہ باب الاخبار کے قبیل سے ہیں، لہذا "اللہ قدیم" کی مراد درست ہے، کیونکہ اس کا معنی ہے "ہو قبل والاخر". لہذا اس کا اطلاق کیا جائے گا۔

غیر مقلدین کو لفظ "محدث، قدیم" وغیرہ تو نظر آتے ہیں لیکن جنہیں وہ اپنا امام تسلیم کرتے ہیں، ان کے قول نظر نہیں آتے، جنہوں نے اللہ پر جسم کا اطلاق کیا ہے، اگرچہ ان کی مراد درست ہوگی التزاماً وہ تجسیم کے قائل ہیں صرف لزوماً تجسیم ثابت ہوتی ہے، لیکن جسم کا لفظ ہی بدنام ہے، اس لئے اس کا اطلاق کرنا درست نہیں۔

عبارت جن میں ذکر کیا گیا ہے کہ جسم کا اطلاق ان معانی کی صورت میں ہو سکتا ہے

"وإن أراد نسي ماثت بالنسوخ وحقيقة العقل أيضا مما وصف الله ورسمه منه وإن فهذا

حق و ان مسمیٰ ذلک تجسماً..... وھکذا ثبت لفظ الجسم ان اراد بآیاتہ ما جاء بہ التصویر۔
صورتاً معناه و ان اراد بلفظ الجسم ما یجب التزییہ عن مماثلۃ المخلوقات رد ما ذلک علیہ (۱)۔
اللہ سمیع، اللہ بصیر۔ ان کا اطلاق ہوا ہے اور لفظ جسم کا اطلاق اگرچہ صحیح معنی میں کیا ہے لیکن یہ لفظ جس
بدنام ہے اور محدث کا لفظ بدنام نہیں۔ جب ان سے ایسے الفاظ کا صدور ہوتا ہے تو ان کو درست کرنے کے لئے کہتے
ہیں کہ ”باب الاخبار أوسع من باب الصفات التوقیفیہ“۔ ہم مانتے ہیں کہ باب الاخبار وسیع ہے لیکن جسم کا لفظ
یہ بدنام ہے، اس لئے اس کا اطلاق کرنا درست نہیں۔

افعال کا اطلاق مشتقات کی صورت میں جائز نہیں

جن صفات کا اطلاق مشتقات کی صورت میں ہوا ہے ان کا اطلاق ہم بھی مشتقات کی صورت میں کریں گے
لیکن اگر کسی فعل کی صورت میں اطلاق ہوا ہے تو ہم اس کا اطلاق مشتق کی صورت میں نہیں کر سکتے۔
جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿وَمَكْرُوهٌ وَأَمْرٌ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ۵۴]۔
مکر اللہ۔ اسی طرح ”یضحت اللہ“۔ یہ سارے افعال ہیں لیکن ہم ان کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق نہیں کر سکتے کہ
یوں کہیں اللہ ماکر۔ اس کی اجازت نہیں، اس سے اجتناب کرنا ہوگا۔

﴿وَإِكِيدَ كِيدًا﴾ [الطارق: ۱۶]، اس سے اللہ کسائی۔ کا اطلاق کرنا غلط ہے اور اس کی اجازت
نہیں۔ ﴿سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾۔ اس سے اللہ ساخر کا اطلاق غلط ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا باب اخبار سے بھی
زیادہ وسیع ہے لیکن اس کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق کرنا غلط ہے اور اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

بلکہ جو مشتقات نصوص میں وارد ہیں اور جلالت شان پر دلالت نہیں کرتے ان کا اطلاق بھی جائز نہیں، جیسے
﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ۶۴]۔ ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ۵۴]۔
﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ۱۴۲]۔ ﴿وَاللَّهُ مَخْرُجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾
[البقرة: ۱۷۲]۔

ان آیات کے پیش نظر ”اللہ زارع، اللہ ماکر، اللہ خادع“ کہنے کی قطعاً اجازت نہیں۔ علامہ ابن تیمیہ

رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضاً أن يكون في اللفظ الذي يطلق به شعر الجلال والتعظيم، وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد“ هو ما انتصف به الباري تعالى بمعناه، ولم يرد إذن منه به ولا بموادفه، وكان مشعر الجلال من غير وهم إخلال، واحترز بكونه مشعر بالجلال على نحو النزاع في الرامي؛ فإنه لا يجوز إطلاقه مع ورود قوله تعالى: ﴿أَنْتُمْ نَزَرْتُمْ عَنْهُ أَمْ حَسِبْتَ أَنْ نَزَارِعُونَ﴾ [الواقعة: ۶۴]، وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ۱۷] (۱)۔

”الصواعق المرسلہ“ میں مختلف عبارتیں ہیں کہ جسم سے اگر تمہاری مراد یہ ہو یا یہ ہو تو پھر لفظ جسم کا اطلاق ہوگا۔ ”وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ونرى بالأبصار، ويتكلم ويكلم، ويسمع ويبصر، ويرى حسي وبغضب، فهذه المعاني ثابتة لله وهو موصوف بها، فلا تنفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها سماً“ (۲)۔

مطلب یہ ہے کہ اگر جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ جو صفات کے ساتھ متصف ہو اور آنکھوں کے ذریعہ اس کو دیکھا جائے اور اس سے کلام کیا جائے اور وہ خود کلام کرے تو یہ سارے معانی اللہ کے لئے ثابت ہیں، اس لئے ہم لفظ جسم کے اطلاق کرنے سے نفی نہیں کریں گے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا لفظ جسم کا اطلاق اللہ پر شرعاً کیا گیا ہے؟

”وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية، فقد أشار أعراف الخلق به بأصبعه رافعاً بها إلى السماء“ (۳)۔

اگر جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اس کی طرف اشارہ حسیہ کیا جائے تو خود نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اشارہ کیا ہے۔

”وإن أردتم بالجسم ما يقال: أين هو؟ فقد سأل أعراف الخلق به بأين“ (۴)۔

۱۔ مسامرة لابن الهيثم: ۴۰، دار الكتب العلمية۔

۲۔ الصواعق المرسلہ: ۱۱۰، دار الكتب العلمية۔

(۴) (ایضاً)۔

۳۔ مختصر الصواعق المرسلہ: ۱۱۱، دار الكتب العلمية۔

اور اگر جسم سے تمہاری مراد کہ جس کے بارے میں این سے سوال کیا جائے تو خود نبی

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لفظ ”این“ سے سوال کیا۔

اس لئے اللہ مشارالیه بھی ہے اور اگر اشارہ نہیں کریں گے تو اللہ کا عدم لازم آئے گا، ”الصواعق المرسله“

میں ہے: ”فان لم یقبل لا هدہ ولا ہدافہو عدم محض“ (۱)۔

جواب: ۱۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ کے لئے مکان کو ثابت کرتا یہ عقیدہ کا مسئلہ ہے اس کو خبر واحد سے نہیں

ثابت کیا جاسکتا۔ علامہ ابن قیم اور ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ خبر واحد مفید للقطعیت ہے (۲)۔ اور مصنف الحدیث کی تمام کتابوں میں تصریح ہے کہ خبر واحد ظنی کا فائدہ دیتی ہے۔

جواب: ۲۔ لونڈی والی روایت کو امام احمد نے اپنی ”مسند احمد“ میں ذکر کیا ہے لیکن اس میں لفظ ”این“ کا ذکر

نہیں۔ وہاں ”انتہدین“ کے الفاظ ہیں (۳)۔

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس سے سوال کیا کہ کیا اللہ کی وحدانیت اور میری رسالت کی گواہی دیتی ہو

اس لونڈی نے کہا: ”نعم“۔

جواب: ۳۔ محمد رسول اللہ پر کتنے لوگوں نے ایمان لایا لیکن کسی سے بھی ”این“ کا سوال نہیں کیا۔ اور یہ

لونڈی کا واقعہ ہے تو اس کو تو اتر سے ثابت ہونا چاہیے تھا۔

جواب: ۴۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اشارہ کرنا یہ خبر واحد ہے اور چونکہ یہ عقیدہ کا مسئلہ ہے اس لئے خبر

واحد سے اس کا ثبوت نہیں ہوگا۔

اور یہ کہنا کہ مشارالیه اگر نہ ہو اور اللہ کی طرف اشارہ نہ کیا جائے تو اللہ کا معدوم ہونا لازم آتا ہے، اس کا

جواب یہ ہے کہ روح، عقل، ہوا وغیرہ کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا لیکن یہ چیزیں پھر بھی معدوم نہیں۔

اشارہ ممکنات کی طرف ہوتا ہے جو فی المکان ہوں یا جو تحیزات میں ہوں ان کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور جو

ماوراء التحیز ہوں ان کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔

(۱) (الصواعق المرسله: ۱۶۷، دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) (مختصر الصواعق المرسله: ۴۶۸، دار الکتب العلمیہ)۔

(۳) (مسند احمد: ۴/۵۸۵، إحياء التراث العربی)۔

مکان ایک تعریف یہ ہے کہ جسم حاوی کی سطح باطن جسم تحوی کی سطح ظاہر سے تماس ہو۔ یہ سلسلہ فلک الافلاک تک ہے اور اس سے اوپر چیز ہے اور اس سے اوپر نہ خلا ہے اور نہ ملاء۔ وہ اشارہ کو قبول نہیں کرتا۔

اور وہ مری تعریف الفراغ المتوہم اللہی یشغفه الجسم۔

یہ تعریف قدیم ہے پھر انہیں ہو سکتی یہ تو جسم کو مستلزم ہے اور مشائخ کی تعریف مردو لے لو تو ممکنات اور تحیزات کی طرف اشارہ ہو جائے گا، لیکن اس سے ماوراء التحیز کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا اور اشارہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ معدوم نہیں ہوتا۔

ایک اور عبارت

”وإن أردتم بالجسم ماله وجه ویدان وسمع وبصر فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى وبینہ سمعہ وبصرہ“ (۱)۔

”اگر تمہاری مراد جسم سے یہ ہے کہ جس کے لئے چہرہ ہو اور دو ہاتھ ہوں اور سمع ہو اور

بصر ہو تو ہم اللہ کے چہرے، دونوں ہاتھوں، سمع اور بصر پر ایمان لاتے ہیں۔“

قاعدہ ہے کہ النصوص تحمل علی ظواہرہا (۲)۔

نصوص کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔ نص میں یہ کالفظ آگیا تو اس سے یہی مراد ہوگا۔ غیر مقلدین کا مسلک

یہی ہے اور یہ تاویل نہیں کرتے اور تاویل کرنا ان کے نزدیک کفر ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ ﴿واصنع الفلک بأعیننا﴾ [ہود: ۲۷] اس میں تو عین نہیں بلکہ جمع ہے، ﴿یداللہ

ویدیدہم﴾ [الفتح: ۱۰] یہاں پر ید آیا ہے نہ کہ یدان۔

﴿کل من علیہا فان ویبھی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام﴾ [الرحمن: ۲۶، ۲۷]، صرف

یہ باقی رہے گا اس کا کیا معنی کریں گے؟ ﴿کل شیء ہالک إلا وجہہ﴾ [الفصص: ۸۸]، اسی طرح ساق اور

تہ کے الفاظ بھی ہیں۔ تاویل تو آپ نہیں کرتے پھر ان کا معنی اور مطلب کیا بنے گا؟

مزید یہ کہ علامہ ابن قیم اس بات کے قائل ہیں کہ تقسیم الکلام إلی الحقیقۃ وإلی المجاز تقسیم

ماضی (۱)۔

حقیقت اور مجاز مراد ہی نہیں بیٹے اور یہ تقسیم ہی باطل ہے۔ ہمارے ہاں تو یہ تقسیم ہے اور اسی طرح تاویل بھی کی جائے گی۔

﴿وَبِیْضَىٰ وَجْهِ رَبِّكَ﴾ اطلاق الجزء وارادۃ الكل ہے۔ پوری ذات باری تعالیٰ مراد ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ "القول بالمجاز قول مبتدع" (۲)۔

اگر مجاز قول مبتدع ہے تو قرآن میں ہے: ﴿أُولَی الْأَبْصَارِ﴾ [ص: ۴۵] یہاں پراپیڈی کا معنی کیا کریں گے۔ علامہ ثناء اللہ امرتسری نے ترجمہ کیا ہے: قوت والے۔ اور جن لوگوں نے یہ بمعنی قوت کیا ہے وہ ان کے ہاں مشرک ہیں کیونکہ نص کو اپنے ظاہر پر نہیں رکھا۔

شیخ صالح جنبل ہیں، لکھتے ہیں کہ اللہ کے لئے دو آنکھیں ہیں۔

اور ﴿وَأَصْنَعَ الْفَلَکَ بِأَعْيُنِنَا﴾ میں ترجمہ کیا: ہماری دونوں آنکھوں کے سامنے کشتی بنا دو۔ امین جمع ہے

لیکن اس کا ترجمہ وہ کے ساتھ کیا۔ تو تاویل کر دی، اس لئے النصوص نحمل علی ظواہرہا کا قاعدہ تب ہے جب تک ظاہر پر حمل ہو سکے، وگرنہ تاویل کریں گے۔

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ ہم ترجمہ کرتے ہیں کہ اللہ کی ذات تمہارے ساتھ ہے کیونکہ وضع الضمائر للذات۔ اور غیر مقلدین نے ترجمہ کیا کہ اللہ کا علم تمہارے ساتھ ہے، ذات نہیں۔ ذات تو عرش پر ہے لیکن اس کا علم زمین پر۔ حالانکہ علم اللہ کی صفت ہے اور باری تعالیٰ کی صفات اس سے جدا نہیں۔ اور ان کے نزدیک جدا ہو گئیں۔

ہمارے لئے تاویل آسان ہے: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ ای: علمہ بکم تمہارا علم اللہ کو ہے۔ اب اللہ کا علم اللہ کے ساتھ ہی ہے۔ آپ تاویل تو نہیں کرتے لیکن حذف کرتے ہیں حالانکہ الحذف خلاف الاصل۔ اگر آپ ہی کی تاویل تسلیم کریں تو سوال یہ ہے کہ علم کی صفت جدا کیسے ہو گئی؟

﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ۲۶] غیر مقلدین نے کہا

(۱) (الصواعق المرسلة: ۲۳۳، دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) (کدھای الصواعق المرسلة: ۲۳۱، ۲۳۲، دار الکتب العلمیہ)۔

یعنی عذاب اللہ تاویل کر دی۔

اس لئے جسم سے مراد مرکب بیولہ اور صورت جسمیہ ہو یا کوئی اور، اشرشریعت نے اس کا اطلاق یہ ہے تو اس سے؟ ان تیس کو جو مجسمہ کیا گیا ہے وہ اسی وجہ سے کہ ان کی کتابوں میں کئی جگہ اطلاق ہوا ہے۔

”تحدیۃ الحمدی“ میں ہے: ”وحکی عن ابن تیمیۃ اللہ بنزل کما أنزل من المنبر“۔ اس واقعہ کو ذکر کرتے ہیں اس پر رد نہیں کیا (۱)۔

”اسباب“ لابن عسادل حبلی میں صفات کے حوالے سے بحث کی گئی ہے۔ اس کی عبارت ملاحظہ کیں: ”اختلف العلماء فی أن أسماء اللہ تعالیٰ توقيفية أم اصطلاحية؟“

قال بعضهم: لا يجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات على اللہ تعالیٰ إلا إذا كان وارداً فی الأحادیث الصحيحة، وقال آخرون: كل لفظ يدل على معنى يليق بجلال اللہ تعالیٰ مستلزمه فهو جائز وإلا فلا. وقال الغزالي: الاسم غير والصفة غير، فاسمى محمد واسمك أبو بكر من باب الأسماء، وأما الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه ضويلاً وفقهياً وكذا وكذا، إذا ثبت هذا المشرق فيقال: أما إطلاق الاسم على اللہ تعالیٰ فلا يجوز إلا عند وروده فی القرآن، وأما الصفات فإنه لا يتوقف على التوقيف.

واحتج الأولون بأن قالوا: إن العالم له أسماء كثيرة، ثم إنا نصف اللہ بكونه عالماً ولا نصفه طيباً ولا فقيهاً، ولا نصفه بكونه متيقناً ولا بكونه مشيئاً، وذلك يدل على أنه لا بدنه من التوقيف. حسب عنه فقيلاً: أما ”الطيب“ فقد ورد نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له نحضر الطيب؟ فقال: حسب أمرضني، وأما ”الفقيه“ وهو أن الفقه عبارة عن فهم غرض المستكلم من كلامه بعد دخول المجيب، وهذا في حق اللہ تعالیٰ محال، وأما ”المتيقن“ فهو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الحقائق الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع إلى إفادة الجزم، وذلك في ذات اللہ محال. وأما ”المتيقن“ فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وإنما قلنا إن الشبهة عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وذلك لأن الشبهة مشتقة من البينونة، وهي عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين، فإذا حصل في الذات

اشتباہ بصورتہ بصورتہ ثم انفصلت إحداهما عن الأخرى فقد حصلت البينونة، فلهذا السبب سمي ذلك بياناً وتبياناً، ومعلوم أن في حق الله تعالى محال.

واجب التمسك بآية لا حاجة إلى التوقيف بوجوه. الأول: أن أسماء الله تعالى وصفاته كثره بالفارسية وبالتركية وبالهندية وإن الشئ من هذا لم يرد في القرآن الكريم ولا في الأحبار مع أن المسلمين أحسبوا على جواز إطلاقها الثاني: أن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾. والاسم لا يحسن إلا لدلالته على صفات المدح وتعبات الجلال. وكل اسم دل على هذه المعاني كان اسماً حسناً.

فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تمسكاً بهذه الآية الكريمة.

الثالث: أنه لا فائدة له في الألفاظ إلا رعاية المعاني، فإذا كانت المعاني صحيحة كسبغ من اللفظ المفيد عبثاً، وأما الذي قاله الغزالي حجته أن وضع الاسم في حق الواحد منا بعدد أدب فحق الله تعالى أولى، وأما ذكر الصفات بالألفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير مع فكل ذلك في حق الله سبحانه وتعالى (۱).

”اللہ رب العزت کے اسماء توقیفی ہیں یا اصلاحي؟ علماء کا اس میں اختلاف ہے۔

بعض اس بات کے قائل ہیں کہ جب تک قرآن و حدیث میں تذکرہ نہ ہو کسی بھی اسم یا صفت کا اطلاق اس پر کرنا جائز نہیں۔ دوسرے حضرات کا موقف یہ ہے کہ بروہ لفظ جو اللہ رب العزت کی تعظیم پر دلالت کرے اس کا اطلاق درست ہے۔ اگر تعظیم پر دلالت نہ کرے تو پھر درست نہیں۔

امام غزالی فرماتے ہیں: اسماء وصفات میں تغایر ہے مثلاً میرا نام محمد اور آپ کا ابو بکر اور صفات جیسے کسی انسان کو طویل و فقیرہ غیرہ صفات سے متصف کیا جائے۔ نام ابو بکر و محمد صفت طویل و فقیرہ دونوں میں تغایر ہے۔ اس فرق سے بعد یہ جاننا چاہیے کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کسی اسم کا اطلاق اس وقت تک جائز نہیں جب تک قرآن و حدیث میں اس کی تصریح نہ ہو، اور صفات کا اطلاق توقیف پر مبنی نہیں۔

جو حضرات اسماء کے معاملے توقیف کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ”عالم“ کی کئی تعبیرات ہیں۔

کے باوجود ہم اللہ کو صرف عالم کی صفت سے متصف کرتے ہیں، قدیم، متیقن، متین کی صفت سے متصف نہیں کرتے۔ معلوم ہوا کہ معاملہ تو قیفی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ لفظ ”طیب“ کی تصریح وارد ہے کہ جب حضرت ابوہریرہؓ سے کہا گیا کہ طیب کو بلائیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: طیب نے ہی مجھے بھاریا کیا۔ رہا مسئلہ ”مقیہ“ کا تو متکلم کے کلام کی غرض و مراد سمجھنے کو فقہ کہتے ہیں، یہ اللہ رب العزت کے حق میں محال ہے۔ ”متیقن“ اس نام و کہتے ہیں جو پے درپے کثیر تجربات و علامات کی بنا پر حاصل ہو کہ ان کے مجموعے سے یقین حاصل ہو جائے، یہ ہی اللہ کے حق میں محال ہے۔ ”تمین“ پر دو خدوہ کے بعد ظہور کا نام ہے کیونکہ تمین مینوت سے مشتق ہے اور مینوت دو متصل امور میں تفریق کا نام ہے۔ جب ذہن میں ایک صورت کا دوسری سے اشتباہ ہو، اس کے بعد تمیز حاصل ہو تو اسے بیان و تبیان کہتے ہیں، یہ معنی بھی ذات باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔

جو حضرات توقیف کے قائل نہیں ان کا کہنا ہے کہ اللہ رب العزت کے اسماء و صفات فارسی، ترکی اور ہندی میں با تکمیر رائج ہیں حالانکہ قرآن و حدیث میں ان کی کوئی تصریح نہیں۔ نیز ارشاد ربانی ہے ﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی﴾ اسماء کو اسی لئے حسن کہا جاتا ہے کہ اسماء تعریف اور عظمت والی صفات پر دلالت کرتے ہیں، لہذا جو بھی اسم ان معانی پر دلالت کرے وہ ”الحسنی“ کا مصداق ہوگا، تو ان اسماء کے اطلاق کا جواز اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں الفاظ کا مقصد معانی کی رعایت ہے۔ جب معانی صحیح ہوں تو لفظ سے منع کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ امام غزالی جو منع کرتے ہیں تو اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کسی اسم (غیر مناسب) کی وضع ہمارے حق میں سوء ادب ہے۔ تو اللہ رب العزت کے حق میں بطریق اولیٰ سوء ادب ہوگا۔ صفات کے سلسلے میں ان کی تعبیر مختلف الفاظ سے ہمارے حق میں جائز ہے تو اللہ رب العزت کے حق میں بھی جائز ہے۔

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کے اسماء تو قیفی ہیں یا اصطلاحی؟ اس میں اختلاف ہے۔ (اصطلاحی سے مراد کہ اصل اصطلاح باری تعالیٰ کے لئے مناسب نام تجویز کر دیں) تین مذاہب اس میں بیان کئے ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ صرف ان صفات کا اطلاق کیا جائے گا جو قرآن و سنت میں وارد ہوں۔ یہی مذہب غیر شیعہ کا ہے لیکن جب پھنس جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ”باب الأسخباہ اوسع من باب الصفات التوقیفية“۔ دوسرے مذہب والے کہتے ہیں کہ ہر وہ لفظ جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اللہ کی ذات اور اس کی صفات کے مناسب ہو، اس کا اطلاق کرنا جائز ہے وگرنہ نہیں۔

اور تیسرا مذہب امام غزالی کا ہے وہ فرماتے ہیں: اسم اور صفت میں فرق کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ پر صرف ان کا اطلاق ہو سکتا ہے جو قرآن و سنت کے اندر وارد ہوں اور صفات تو قیف پر موقوف نہیں۔

لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی

الاسماء یہ موصوف بالمشفق ہے، اس لئے ماخذ اشتقاق اس کی علت ہوگا۔ کل اسم حسن ثابت للہ۔
 ث"۱" اِنَّ اللّٰهَ تَسْعَةُ وَتَسْعِیْنِ اسْمًا" صحیح ہے (۱)۔ لیکن جس روایت سے ان کی تعیین کی گئی ہے اس میں کلام کی
 تشبیہ ہے۔ احمد رضا خان نے اسی سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے ننانوے نام ہیں ان میں سے حاضر و ناظر نہیں،
 بلکہ اللہ کو حاضر و ناظر کہنا درست نہیں بلکہ حاضر و ناظر محمد ہے۔

صفات باری تعالیٰ احاطے سے باہر ہیں۔ علامہ ابن عادل فرماتے ہیں: "قال ابن الخطیب: رأیت فی
 بعض کتب الذکر اَنَّ للّٰه تعالیٰ اربعۃ آلاف اسم: ألف منها فی القرآن والأخبار الصحیحۃ، وألف
 فی التوراة، وألف منها فی الإنجیل، وألف فی الزبور، ويقال: ألف آخر فی اللوح المحفوظ، ولم
 یلحق عالم البشر" (۲)۔

"ابن الخطیب فرماتے ہیں کہ میں نے اذکار کی بعض کتابوں میں دیکھا کہ اللہ رب
 العزت کے چار ہزار نام ہیں: ایک ہزار قرآن وحدیث میں، ایک ہزار تورات میں، ایک ہزار
 انجیل، ایک ہزار زبور میں ہیں۔ ان کے علاوہ ایک ہزار لوح محفوظ میں ہیں، جن تک بندوں کی
 رسائی ہی نہیں۔"

صفات کے اندر جو حضرات تاویلیں کرتے ہیں ان کو غیر مقلدین دائرہ اسلام سے خارج سمجھتے ہیں۔ جیسا
 ہمارے متاخرین علماء نے تاویلیں کی ہیں اور ہمارے اکابرین نے بھی۔ مولانا عبدالحق حقانی نے "عقائد الاسلام"
 اور "المہند علی المفند" میں بھی متاخرین کے مسلک کو اپنایا گیا ہے۔

تین سو تہری تک متقدمین کا عرصہ ہے اس کے بعد ساری کتابیں متاخرین کی ہیں۔ پھر تو ساری کتابیں غلط

(۱) صحیح لمسلم، کتاب الذکر والدعاء، باب فی أسماء اللہ تعالیٰ وفضل من أحصاها: ۳۴۲/۲، قدیمی۔

(۲) الب فی علوم الکتاب: ۱/۱۵۵، دار الکتب العلمیہ۔

ہو جاتیں ہیں۔ ”العقیدۃ الاسلامیۃ“ میں عبدالرحمن حسن علیہ السلام نے صفات کے بارے میں چار مذاہب لکھے ہیں (۱) :

”الاحتمال الأول وهو أنها مستعملة في ظاهر مفاوئها اللغوي الذي يتبادر منه إلى أذهان الناس معنى التجسيم ومثابرة الخالق لمخلوق، وهذا احتمال باطل قطعاً، ولا يقول به إلا المشبهة بالمجسم، ودليل بطلانه ما ثبت لدينا من أن الله تعالى ليس له حصص ولا حصة، وليس له من صفات ما يستلزم المجسمة والحصص، وليس له من الصفات ما يقتضي مع أربابته أو ما يقتضي كونه حادثاً، ودل على بطلانه من النص قول الله تعالى في سورة الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾“.

”مشبہ اور مجسمہ کا مذہب ہے کہ صفات اپنے ظاہر مدلول لغوی میں مستعمل ہوتی ہیں، جن کی وجہ سے لوگوں کے ذہن تجسیم والے معنی اور تشبیہ والے معنی کی طرف جاتے ہیں۔ اس کے بطلان کی دلیل ہمارے پاس موجود ہے، اس لئے کہ اللہ کے لئے نہ جسم ہے اور نہ جسد، اور نہ اللہ کے لئے ایسی صفات ہیں جو جسمیت اور جسدیت کو مستلزم ہوں اور قرآن کی آیت: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ بھی اس کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔“

دو چیزیں ہیں: مثل اور مثل۔ مثل کہتے ہیں: ”اشترک الشیخین فی وصف من الأوصاف وهو كسبية من الكسفيات“۔ کسی بھی وصف میں اور کسی بھی کیفیت میں اشتراک ہو، قرآن میں ہے: ﴿مثل الذين حملوا التوراة﴾ [الجمعة: ۵]۔ یہاں پر غیابت میں اشتراک پایا جا رہا ہے اور ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة﴾ [البقرة: ۲۶۱] یہاں خیر و فائدے میں اشتراک ہے اور مثل کی جمع امثال آتی ہے۔ ﴿إلا أمم أمثالکم﴾ [الأنعام: ۱۲۸] یہاں پر مثل کی جمع ہے نہ کہ مثل کی۔

اور مثل کہتے ہیں: ”اشترک الشیخین فی النوع“۔ نوع کلی حقیقی ہوتی ہے۔ جنس قریب جز حقیقی ہے، فصل قریب بھی جز حقیقی ہے۔ زید، عمر، خالد ہمارے مثل ہیں، اس لئے کہ انسان کی نوع میں داخل ہیں۔ نوع کا مقتضی یہ نہ افراد میں کلی متواظی کے طور پر صادق آتا ہے، جس طرح کہ ایک بڑا آدمی حیوان ناطق ہے اسی طرح آج کا بچہ حیوان ناطق ہے، یہ نہیں کہ بڑا آدمی تو کامل حیوان ناطق ہو اور بچہ ناقص حیوان ناطق۔

﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾۔ انا بشریت معکم فی الانسانیۃ۔ انسانیت میں برابر ہیں لیکن فرق ہے کہ میرے طرف وقتی ہوتی ہے اور تمہاری طرف وحی نہیں ہوتی۔ ہم نبی کو اپنے جیسا بشریت اور انسانیت میں کہتے ہیں نہ کہ باقی اوصاف میں۔

کہتے ہیں کہ ﴿لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ﴾ میں کاف زائد ہے۔ جواب یہ ہے کہ ”کاف“ زائد نہیں کاف ”مثل“ کے معنی ہے۔ معنی یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ نوع میں کوئی شریک نہیں، لیکن اگر فرض کر لو کہ اس کا کوئی مثل ہو تو اس کے مثل کا مثل بھی دنیا میں نہیں ملے گا، جب مثل کا مثل نہیں ملے گا تو خود بطریق اولیٰ نہیں ملے گا۔

الاحتمال الثانی

”وهو أن هذه المصروف مستعملة على وجه الحقيقة وفق دلالة لغوية صحيحة تبين بحال له عز وجل لا تشبيه فيها ولا تجسيم، والألفاظ اللغوية المستعملة فيها تطلق ويراد بها معنى أعلى يليق بجلال الله [سبحانه وتعالى]، وتطلق ويراد بها معنى أدنى يناسب واقع حال المخلوقات الحادثة، وهذا الاحتمال لا اعتراض عليه مطلقاً من جهة العقيدة ولا من جهة العقل، وهو الأحق بأن يستعمل به كإطلاق لفظ الذات ولفظ الوجود ولفظ الحياة ولفظ الرحمة، وتفسير ذلك لفظ العلم ولفظ القدرة، فهي في معانيها الدنيا: تطلق ويراد بها ما يناسب ما عليه المخلوقات من صفات، وفي معانيها العليا: تطلق ويراد بها ما يناسب صفات الله جل وعلاء، وهذا الاحتمال هو الاحتمال الذي نصره ابن تيمية وابن القيم ومن تبعهما، وهي طريقة المحدثين وكثير من أهل السنة والجماعة“۔

عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ فصوص حقیقتاً دلالت لغویہ کے موافق ان معانی میں استعمال ہوں گے جو اللہ کی ذات کے مناسب ہوں، نہ ان میں تشبیہ ہو اور نہ تجسیم۔ جو الفاظ لغویہ باری تعالیٰ کے لئے استعمال ہوں گے ان کا اطلاق کیا جائے گا اور ان سے وہ معنی مراد لیا جائے گا جو اللہ کی ذات کے مناسب ہو اور جب غیر اللہ کے لئے استعمال ہوں تو ان سے وہ معنی مراد لیے جائیں گے جو مخلوقات کے مناسب ہوں۔

جیسا کہ ”وجه“ آگیا یا ”بد“ آگیا، تو وجہ اور بد کا ایک معنی کامل ہے جو اللہ کے مناسب ہے، اسی صورت میں مخلوقات کے لئے بھی ہیں لیکن معنی ادنیٰ مراد ہوں گے۔ اس صورت میں مشابہت کہاں لازم آتی ہے؟ جیسا

انسان کا چہرہ بھی ہے اور گدھے کا چہرہ بھی ہے، لیکن اس کی وجہ سے تشبیہ لازم نہیں آتی، جب مخلوقات میں نہیں تو اللہ کی ذات میں کیسے آئے گی؟

اشتراک لفظی میں لفظ ایک ہوتا ہے لیکن معانی جدا جدا اور تعدد وضع ہوتا ہے۔ "سأبہ الاشتراك" معنی نہیں ہوتا لیکن لفظاً ہوتا ہے، جیسا کہ "قرأ" کا لفظ ایک ہے لیکن حیض اور طہر کے معنی میں آتا ہے، ان میں معنا اشتراک نہیں لیکن لفظاً ہے۔

اور اشتراک معنوی میں لفظ کو ایک مفہوم کلی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور اس مفہوم کلی کے تحت کئی افراد ہوتے ہیں اور یہ مفہوم ان پر کلی متواظی کے طور پر صادق آتا ہے۔ انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے کی گئی ہے، اس کے تحت بہت سارے افراد آتے ہیں اور حیوان ناطق ان پر کلی متواظی کے طور پر صادق آتا ہے۔

لہٰذا لا کیدنا، لہٰذا وجہ لا کو چینا۔ ان ساری صفات میں اشتراک لفظی تو ہے، اشتراک معنوی نہیں۔

والاحتمال الثالث

"أن هذه النصوص مستعملة على وجه الحقيقة لا المجاز استعمالاً شرعياً في معانٍ تليق بجلال الله سبحانه وتعالى، وذلك بحسب الاصطلاح الشرعي أي: إن لله تعالى صفاتٍ خاصةً بسننها مثلاً صفة اسم اسمها "اليد" حملاً للنص على ماورد فيه دون تاويل، ولكن مع نفى المعنى الذي يتبادر لأذهان الناس ممالاً يليق أن يكون صفةً للمخالف سبحانه وتعالى، ومنها صفة اسمها "الاستواء" وصفة أخرى اسمها "العين"، وهكذا إلى آخر ماورد من نصوصٍ متشابهةٍ من هذا النوع، فهي صفات لله تعالى مستعملة في الاصطلاح الشرعي لحقائق شرعية يعلمها الله، ولها آثار يمكن أن نفهمها وليست مستعملة للدلالة على المعاني التي تدل عليها أوضاعها اللغوية. فليست بالنسبة إلى صفة اليد مثلاً كما نعرف من معناها في وضعها اللغوي، وهي أنها العضو المعروف من الجسد ليست بالنسبة إلى صفة "الاستواء" هو ما نعرف من معنى الاستواء وهو الجلوس، وليست بالنسبة إلى صفة "العين" هو ما نعرف من معنى حاسة البصر المعروفة، وهكذا فليس المراد من هذه الصفات هو ما يتبادر بوضعها اللغوي المعروف، ولكن لها وضعاً شرعياً آخر يعلمه الله ونحن لا نعلمه على وجه التحديد، وهذا الاحتمال احتمال مرضي لا مانع لها.

وعن أبي عبيد القاسم بن سلام - فيما ثبت في النصوص من هذه الصفات - قال: هي عندنا حق حملها الثقات بعضهم عن بعض غير أنا إذا مثلنا عن تفسيرها لا نفسرهما، وما أورد أحدنا يفسرها، وقال ابن عبد البر إمام المغرب. وروينا عن مالك بن أنس وسفيان الثوري وسفيان ابن عيينه والأوزاعي ومعمّر بن راشد في أحاديث الصفات كلهم قالوا: أمروها كما جاءت.

”الفاظ اپنے شرعی و حقیقی معانی میں اللہ رب العزت کے حال کے موافق معانی میں مستعمل ہیں، مثلاً ایک صفت یہ ہے اسے اسی طرح بلاتاً و مل مائیں گے لیکن اس کے ساتھ اس معنی کی نفی کریں گے جو باری تعالیٰ کے مناسب نہیں، اسی طرح ”استواء، عین“ وغیرہ صفات اپنے حقیقی معنی پر ہیں لیکن ہم ان کی کیفیت سے ناواقف ہیں اور قطعی طور پر ان معانی کی تردید کرتے ہیں جن سے جسمیت وغیرہ کا ثبوت ہو۔ اکثر متقدمین کا یہی مذہب ہے کہ جس طرح صفات وارد ہوئی ہیں اسی طرح ان پر ایمان لایا جائے اور ان کی کیفیت کے پیچھے نہ پڑا جائے۔“

والاحتمال الرابع

”وهو تاويل هذه النصوص لمعان تحتملها بوجه من وجوه المجاز المعروفة في لسان العربی، والتي استعمالها المصدران الشرعیان: القرآن والسنة في كثير من نصوصها، وعلى هذا الاحتمال يمكن تاويل ”اليد“ مثلاً في قوله تعالى في سورة الفتح: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ بأن المراد من اليد القدرة، وقد استعمل لفظ اليد مجازاً عنها، وهذا استعمال شائع مقبول، ذلك لأن اليد محل لظهور لون من ألوان القدرة، ويمكن تاويل ”العین“ في قوله تعالى خطاباً لموسى عليه السلام في سورة طه: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ بأن المراد من العين أن الله بصير، واستعمل لفظ العين مجازاً عن ذلك، أو أن المراد منها الحفظ..... وقد جرى على هذا الاحتمال كثير من خيل أهل السنة والجماعة، وطريقتهم تسمى ”بطريقة التاويل لمعنى يحتمله اللفظ وفق أصول اللغة العربية واستعمالاتها المشهورة“. وهي طريقة تجعل النصوص تدل على معاني مقبولة في مفاهيمنا. - - - - - وليس من موجب لتضليل أصحاب هذه الطريقة، على اعتبار أن فيها تعطيلاً لصفات

انتہا الشریع فی نصوصہ الصحیحۃ؛ لأنہ یقال: إنما یكون المعطیل بعد اثبات معنی الصفة بشکل قطعی، أما حمل النص علی بعض احتمالاتہ المقبولة شرعاً وفق أصول اللغة العربیة لئن أنزل بہ القرآن فهو مسلف لا تعطیل فیہ. وحین نلاحظ أن كباراً من علماء المسلمین الذین ہم مرجع للمسلمین فی علوم الفقه والتفسیر والحديث قد أخذوا بهذه الطریقة، یؤكد لدينا أن لہم رأياً لا یصح أن یصللہم فیہ، مادام لہم وجہ نظر ذات حجۃ، ولہا نظائر فی الشریعة مما اتفق المسلمون جمیعاً علیہ. ولئن كانوا مخطئین فی هذا، فہم مجتہدون ضمن شروط الاجتہاد المقبول، ولہم أجر علی اجتہادہم الذی بذلوه لیصلوا إلی ما ینشدون من حق.

”ان الفاظ میں تاویل کی جائے اور ایسے مجازی معنی پر محمول کیا جائے جو قرآن وحدیث اور استعمال عرب کے موافق ہو، مثلاً ”ید“ سے قدرت مراد لی جائے اور لفظ ید سے مجازاً قدرت مراد لینا معروف ہے، اسی طرح ”تین“ سے مراد نگہبانی وحفاظت مراد لینا معروف ہے۔ اہلسنت والجماعت کی بڑی ہماعت اسی طریقے پر عمل کرتے ہیں۔ اسے تاویل کا طریقہ کہا جاتا ہے، اس طریقے میں نصوص کو ایسے معانی پر محمول کیا جاتا ہے جو مقبول ومعروف ہوں اور ان میں جسمیت وحوادث کا شائبہ بھی نہ ہو۔ جو حضرات اس طریقے پر عمل پیرا ہیں انہیں گمراہ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ صفات کو معطل قرار نہیں دیتے بلکہ اصول وقواعد کی روشنی میں کسی احتمال کو اختیار کرتے ہیں، جو ایک جائز بات ہے، خاص کر جب اس بات کو ملحوظ رکھا جائے کہ ائمہ حدیث وتفسیر وفقہ نے بھی اسی طریقے کو اختیار کیا ہے تو اس بات کی قطعاً گنجائش نہیں کہ انہیں گمراہ کہا جائے، بالفرض اگر یہ غلطی پر ہوں تب بھی یہ مجتہد ہیں اور مجتہد جب غلطی کرے تب بھی ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے۔“

یہ مسلک اکثر اہل سنت والجماعات کا ہے، اور اس کو طریقہ تاویل کہا جاتا ہے، پہلا والا مشہد اور مجسّد کا فرقہ ہے۔ باقی سارے کے سارے اہل سنت والجماعت ہیں، تاویل غیر مقلدین بھی کرتے ہیں۔

حقیقت وکنایہ کا اجتماع جائز ہے

بسا اوقات ایک کلمہ سے ایسا معنی مراد لیا جاتا ہے جس کا وہ کلمہ احتمال رکھتا ہو لیکن اصلی معنی کی نفی نہیں ہوتی۔ کنایہ میں یہی ہوتا ہے، حقیقت اور کنایہ جمع ہو سکتے ہیں بخلاف مجاز کے اس میں موضع لہ اور اصل مصداق کو

تصور تا پڑتا ہے، اس لئے ہمارے اکابرین نے جو ”یہ“ کا معنی قوت سے کیا ہے اس سے حقیقی معنی کی نفی نہیں ہوتی۔ ﴿وَرَزَقْنَهُمْ مِنْ قَبْلُ﴾ [البقرة: ۳]، ایک معنی ہے کہ جو رزق ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ اور صوفیاء نے اس کا معنی عام کیا ہو جو کچھ ہم نے ان کو دیا علم ہو یا مال۔ علم کے مراد لینے سے مال کی نفی نہیں ہوتی۔ ان صریح و بیسی وجہ ربك ذو الجلال والاكرام ﴿[الر حمن: ۲۷] میں وجہ سے ذات مراد لینے کی وجہ سے چرے کی نفی نہیں ہوتی۔

تاویل سے کوئی بھی جماعت پاک نہیں، سب تاویل کرتے ہیں لیکن تاویل ایسی کی جائے جو قرآن و سنت کے خلاف نہ ہو۔

علامہ ابن عادل فرماتے ہیں: ”فالاجماع منعقد على أنه سبحانه وتعالى ليس معناه المكان والحيز والجهة، فلا بد فيه من التأويل، فإذا جوزنا التأويل في موضع، وجب تأويله في سائر مواضع“ (۱)۔ ایک اور جگہ فرماتے ہیں: ”وهذه الآية من أقوى الدلائل على نفى التجسيم وإثبات التنزيه؛ لأنه لو كان الله تعالى جسماً، وله وجه جسماني لكان مختصاً بجانب معين وجهة معينة، ولو كان كذلك لكان قوله: ﴿فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا أَفْئِمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ كذباً؛ ولأن الوجه لو كان محاذياً للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذياً للمغرب أيضاً، وإذا ثبت هذا فلا بد فيه من التأويل، ومعنى وجه الله جهة التي ارتضاها قبلة وأمر بأن توجه نحوها، أو ذاته نحو ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ (۲)۔

علامہ قرطبي رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقد جمع نفي هذه الآية بين استوى على العرش وبين هو معكم، والأخذ بالظاهرين تناقض، فدل على أنه لا بد من التأويل، والإعراض عن التأويل اعتراف بانسناقض - وقد قال الإمام أبو المعالي: إن محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم نبيلة الأسراء ثم يكن بأقرب إلى الله عز وجل من يونس بن متى حين كان في بطن حوت“ (۳)۔

☆.....☆.....☆.....☆.....☆

(۱) (البياب في علوم الكتاب، سورة الحديد: ۴۵۶، دار الكتب العلمية)۔

(۲) (البياب، سورة البقرة: ۴۱۵، دار الكتب العلمية)۔

(۳) (الفرطبي: ۱۵۵/۹، إحياء التراث العربي)۔

صفات حقیقیہ اور اضافیہ کا مسئلہ

حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کی ”تقریر دل پذیر“ میں بھی اس کا ذکر ہے، اس کے علاوہ ”شرح تائید“ اور ”شرح مواقف“ سب میں صفات کی تقسیم حقیقی اور اضافی کی طرف کی ہے، غیر مقلدین بھی فی الجملہ اس تقسیم کے قائل ہیں، علامہ عبید الرحمن مبارکپوری فرماتے ہیں: ”وإن كانت أصول الصفات الحقيقية سبعة أو ثمانية“ (۱)۔

صفات اضافیہ کو صفات فعلیہ بھی کہا جاتا ہے۔ معتزلہ صفات حقیقیہ و اضافیہ کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ صفات فعلیہ ان صفات کو کہا جاتا ہے: ”ما جرى فيه النفي والإثبات“۔ جس میں نئی اور اثبات و نفي چل سکتے ہوں، جیسا کہ کہا ہے: خلق الله لزيد ولداً ولم يخلق لعمر، رزق الله زيدا ولم يرزق عمروا۔ اور صفات ذات وہ صفات ہیں جن میں نئی نہ چل سکتے: ”وما لا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة“۔

اہل سنت والجماعت ماترید یہ اور حنفیہ نے یہ تعریف کی کہ صفات حقیقیہ وہ ہیں کہ جن کے ساتھ باری تعالیٰ خود تصدق ہو لیکن ان کی ضد کے ساتھ نہ ہو۔ جیسا کہ حسی ہے اس کی ضد میت ہے، قدیم کی ضد معمر ہے، سمیع کی ضد صم ہے، بصیر کی ضد اعمی ہے، ان کی ضدوں سے اللہ کی ذات پاک ہے۔

اور صفات اضافیہ وہ ہیں کہ باری تعالیٰ ان کے ساتھ متصف ہو اور ان کی ضد ان کے ساتھ بھی، جیسے: رازیت وعدم رازیت احياء، امات وغيرہ۔

”وأما عند الأشعرية فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات حسدنا أن كل ما وصف به، ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، وكل ما يجوز أن يوصف به ويضده فهو من صفات الفعل“ (۲)۔

(۱) مرعاة المفاتيح، كتاب الصلوة، باب المساجد، الفصل الثاني: ۱/ ۴۵۴، مكتبة الرحمن السلفية).

(۲) شرح الفقه الأكبر، ص: ۳۳-۳۴، دار الكتب العلمية).

جیسے قدرت اور علم صفات ذات میں سے ہیں، رزق اور خلق وغیرہ صفات فعل میں سے ہیں۔

صفات فعلیہ بھی قدیم ہیں

صفات کے بارے میں ہماری کتابوں میں تسامح ہے، وہ یہ ہے کہ صفات حقیقیہ قدیم ہیں اور اضافیہ حادث ہیں، حالانکہ ایسی بات نہیں۔ صفات اضافیہ بھی قدیم ہیں، صرف اضافیہ کے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے خود صفات اضافیہ حادث نہیں ہوتیں۔

شرح فقہ الاکبر میں ہے: "ولا یسرم من حدوث تعلقات هذه الصفات حدوث الصفات

کمال مخلوق والمرزوق والمبصر وسائر الکائنات وجسمیع المخلوقات" (۱)۔

اس کی مثال یوں ہے جیسے کہا جاتا ہے حلت زینب بالنکاح۔ نہ نوب نکاح کے سبب حلال ہوئی۔ صفت تحلیل اور تحریم یہ اللہ کی صفات ہیں، اللہ خلل بھی ہے اور محرم بھی۔ آپ کہیں کہ یہ حلت تو اب آئی ہے اس لئے یہ تحلیل والی صفت بھی حادث ہے، یہ غلط ہے۔ صرف اس تحلیل والی صفت کا تعلق جو زینب کے ساتھ ہوا ہے وہ حادث ہے صفت تحلیل خود حادث نہیں۔

علامہ احمد بن محمد مغنیساوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والفاعِل هو اللہ تعالیٰ، والفعل صفة فی الازل والمفعول مخلوق، وفعل اللہ تعالیٰ غیر مخلوق، یعنی ان اللہ تعالیٰ اذا فعل شیئاً یفعله بفعله الذی ہولہ صفة ازلیة لا یسعل حادث؛ لأن الحادث هو اثر فعلہ، لا فعلہ، بخلاف المفعول فلانہ محل لوقوع اثر الفعل، وهو مخلوق بالاتفاق بلا خلاف" (۲)۔

"اللہ کی ذات فاعل اور فعل اس کی صفت قدیم ہے، مفعول مخلوق ہے، اللہ کا فعل مخلوق نہیں ہے، یعنی اللہ رب العزت جب کوئی کام کرتے ہیں تو فعل حادث (جو ابھی ظہور پذیر ہوا) کے ذریعے نہیں کرتے بلکہ فعل قدیم جو صفات قدیمہ میں سے ہے، اس کے ذریعے کرتے ہیں، کیونکہ حادث تو اس فعل کا اثر ہے نفس فعل حادث نہیں، البتہ مفعول جو اس فعل کے وقوع کا محل ہے وہ بالاتفاق مخلوق و حادث ہے۔"

أحی اللہ فلاناً، فصار حیاً۔ یہ نہیں کہ صفت احیاء حادث ہے بلکہ اس بندے کے ساتھ جو اس احیاء

(۱) (شرح الفقہ الاکبر: ۲۵، دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) (شرح الفقہ الاکبر للمغنیساوی: ۱۱۱، دائرة المعارف ہند)۔

حقیق ہو ہے وہ تعلق حادث ہے۔ آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پہلے بھی اللہ کی ذات خالق تھی، لیکن آسمان وزمین کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے۔

علامہ ابو منصور سمرقندی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کما لا يجوز التغير على ذاته وصفاته الذاتية، فكذلك لا يجوز التغير على صفاته الفعلية، ولأنه لو كان يحدث لنفسه صفة اسم لكان سببها بخلقها، وهو لم يزل ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. ثم المذهب الصحيح أن الله تعالى موصوف بجميع صفاته في ذاتية أو فعلية، وإن صفته لاهو ولا غيره على معنى أنه لا يزاله كون الشيء لاهو عين الشيء، ولا غيره، ولم يرد به الشبهة، وإنما أردنا به لطف الكلام“ (۱)۔

”جس طرح اللہ رب العزت کی ذات و صفات ذاتیہ تغیر سے پاک ہیں، اسی طرح صفات فعلیہ بھی متغیر نہیں، اس لئے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ صفات فعلیہ غیر باری ہیں اور اللہ نے اپنی ذات کے لئے انہیں وجود بخشا تو یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ مخلوق ہیں، جب کہ اللہ کی ذات و صفات مولود نہیں۔ صحیح مذہب یہ ہے کہ ازل سے ہی اللہ رب العزت کی ذات، صفات ذاتیہ و فعلیہ سے متصف ہے، اور اللہ کی صفات نہ اس کا میں ہیں اور نہ غیر۔“

علامہ اسکندر خفی رحمہ اللہ ”الجوہرۃ المفیة“ میں فرماتے ہیں: ”قال المصنف أبو حنیفة رضى الله عنه: شرُّ بأن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ووحیه وتنزيله، لاهو ولا غيره، بل هو صفته على حقيق“ اقول: وكذا الحكم في سائر صفاته تعالى، قال العلامة سيف الحق أبو المعین النسفی: سمول: الله تعالى بجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي، و صفات الله تعالى وأسماءه لاهو ولا غيره؛ بقلنا: بأن هذه الصفات هو الله يؤذى إلهي أن يكون إلهين اثنين، والله تعالى واحد لا شريك له، ب: بأن هذه الصفات غير الله تعالى فكانت هذه الصفات محدثة، وهذا لا يجوز انتهى“ (۲)۔

”امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ قرآن مخلوق نہیں بلکہ اللہ کا نازل کردہ کلام ہے جو نہ اللہ کا عین ہے اور نہ ہی غیر بلکہ اللہ کی صفت ہے۔“

علامہ اسکندر رخنہ فرماتے ہیں: اللہ کی تمام صفات میں یہی عقیدہ درست ہے۔ علامہ نفی فرماتے ہیں: اللہ رب العزت کے تمام اسماء و صفات قدیم و ازیلی ہیں جو نہ عین باری ہیں اور نہ ہی غیر باری، اس لئے کہ اگر ہم انہیں عین باری تعالیٰ کہیں تو پھر متعدد الہ ہوں گے، جب کہ اللہ وحدہ لا شریک ہے، اگر صفات کو غیر باری کہیں تو یہ حادث و مخلوق ہوں گی، یہ بھی جائز نہیں۔

علامہ ابوالمنفتح مغنیساوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وصفاته أى: صفاته الذاتية والفعلية غير مَحْدُوثة ولا مخلوقة، ومن قال: إنها أى: صفاته ذاتية كانت أو فعلية مخلوقة أو محدثة أو وقف أو شك فيهما فهو كافر بالله تعالى“ (۱)۔

”اللہ رب العزت کی صفات ذاتیہ ہوں یا فعلیہ محدث و مخلوق نہیں، جو انہیں مخلوق و محدث کہے یا ان کے بارے میں توقف کرے یا شک کرے تو وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے۔“

علامہ ابو منصور سمرقندی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قال قائل لك: صفات الله واحدة أو متغايرة؟ قبل هر ليست واحدة ولا متغايرة؛ لأننا لو قلنا: هي واحدة، فقد عطلنا صفاته تعالى، وهو مذهب النورية والمعتزلة، ... ولو قلنا: هي متغايرة، فقد أوقعنا المغايرة بين الذات والصفات، وهو مذهب المعتزلة والأشاعرة؛ إنهم يجعلون صفات الفعل محدثة، وذالاً يجوز، فكل ذلك المغايرة بين الصفات، ثم صفات الله لا هي هو ولا غيره عند أهل السنة والجماعة، ولا هي محدثة سواء كانت من صفات الذات أو من صفات الفعل“ (۲)۔

”اگر کوئی صفات کے متعلق پوچھے کہ اللہ کی صفات متعدد ہیں یا ایک ہی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہ ہی ایک ہے اور نہ ہی متعدد، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ ایک ہے تو باقی صفات معطل ہوں گی اور یہ قدریہ و معتزلہ کا مذہب ہے، اگر ہم تغایر کے قائل ہوں تو پھر ذات باری اور صفات میں بھی تغایر ہوگا جو کہ جائز نہیں، اسی طرح صفات میں بھی تغایر جائز نہیں۔ اہلسنت

(۱) (شرح الفقه الأكبر لأحمد بن محمد المغنیساوی: ۱۱۲، دائرة المعارف ہند)۔

(۲) (شرح الفقه الأكبر للسمرقندی: ۳۱-۳۲، دائرة المعارف ہند)۔

والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات نہ عین باری ہیں نہ غیر، اور نہ یہ محدث صفات ذاتیہ ہوں یا صفات فعلیہ سب کا ایک حکم ہے۔“

حکمی اعتبار سے یہ دونوں قسم کی صفات چاہے حقیقیہ ہوں یا اضافیہ، قدیم ہیں۔

غیر متقدمین کی کتاب ”ہدیۃ المہدی“ مؤلفہ علامہ وحید الزمان میں ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات اضافیہ حادث ہیں۔ ”فصل الصفات الفعلیۃ حادثۃ عند الأكثر من اصحابنا“ (۱)۔ اور یہ بات کئی جگہ ذکر کی ہے۔

صفت کا قیام موصوف کے ساتھ ہوتا ہے جب صفات حادث ہوئیں تو ان کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ تو اللہ کا مکمل حوادث ہونا لازم آئے گا، ”شرح العقیدۃ الطحاویۃ“ میں ہے تحت قولہ: مازال بصفاته قدیمًا ثم خلقہ ”فمن أراد أنه سبحانه وتعالى لا یحبل فی ذاته المقدسة شیء من مخلوقاته المحدثۃ، أو یحدث له وصف متجدد لم یکن، فهذا نفی صحیح“ (۲)۔

”اگر امتناع حلول حوادث بالرب سے مراد یہ ہو کہ ”اللہ رب العزت کی ذات مقدمہ

حوادث سے پاک ہے اور کوئی ایسی صفت جو پہلے نہ تھی، اب وجود میں آئی یہ نہیں ہو سکتا“ تو یہ نفی بالکل درست ہے۔“

کیوں کہ حادث ہونے کی وجہ سے تجدد لازم آئے گا اور آپ اس کے قائل ہیں۔ ”ہدیۃ المہدی“ میں ایک جگہ صاف طور پر لکھا ہے کہ صفات اضافیہ حادث ہیں (اور ان کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ ہوتا ہے) اس کی وجہ سے نہ کہ مکمل حوادث ہونا لازم نہیں ہوتا۔

”ثم إن تلك الصفات الفعلیۃ الحادثۃ لا تستلزم الحدوث والتغیر فی ذاته، بل هو الآن كما كان۔۔۔۔۔ إذ لم یقدم دلیل شرعی علی امتناع قیام الحوادث بذات اللہ تعالیٰ، وإنما هو من حروف الغزالی وابن الفورك والرازی تبعوا أفراح الفلاسفة“ (۳)۔

۱۔ ہدیۃ المہدی: ۱۰، جمیعت اہل سنت لاہور)۔

۲۔ شرح العقیدۃ الطحاویۃ: ۶۴، الجامعة المستنریۃ)۔

۳۔ ہدیۃ المہدی، ص: ۱۲، جمیعت اہل سنت لاہور)۔

”نزل الأبرار“ میں کہتے ہیں: ”وصفاته على نوعين: ذاتية... وفعلية كالإسلام والامتناع“

۱۔ النوع الأول: الصفات والصفات والتعجب وغيرها، وهي حادثة“ (۱)۔

اللہ رب العزت کی صفات تو قسماً ہیں، لیکن غیر مقلدین کی جسارت دیکھیں کہ باری تعالیٰ کی کلائی، ہاتھ

پیچھے، کمر، پنڈلی کے بھی قائل ہیں:

وله تعالى وجهه وعين، ويد وكف، وقبضة وأصابع، وساعد وذراع، وجنب وحق، وقدر

ورجل، وساق وكنت كما تليق بذااته“ (۲)۔

اس سے بڑھ کر کیا گستاخی و توہین ہو سکتی ہے، یہ الفاظ انہیں نظر نہیں آتے، محدث، قدیم وغیرہ پر خوب

اعتراض کرتے ہیں۔ غیر مقلدین نے تو یہاں تک کہا ہے کہ: ”و شخص و مروت لا كالأشخاص والناس“ (۳)۔

اب مروت کا معنی مرد ہو گا یا عورت۔ مطلب یہ کہ اللہ یا تو مرد ہے یا عورت۔ تعالیٰ اللہ عن ذلک غیر

کبیراً۔ ایسے جسم و لا جوہر کا اطلاق اس لئے نہیں کرتے کہ: ”إذ يرد به الشرع إثباتاً ولا نفيًا“ (۴)۔

سوال یہ ہے کہ شریعت میں اللہ مروت، شخص کا اطلاق کہاں وارد ہوا ہے؟

تذکیر و تانیث سے اللہ کی ذات پاک ہے، پھر اگر اشکال ہو کہ جنسی بھی صفات ہیں وہ تذکیر کے ساتھ ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اللہ رب العزت تذکیر و تانیث سے پاک ہے، لیکن کلام عرب میں تعبیر کے لئے دو ہی صیغے

ہیں مذکر کا صیغہ یا مؤنث کا۔ ایسا صیغہ تو ہے ہی نہیں جو تذکیر و تانیث سے پاک ہو، صرف اھون البلیتین کے تحت

تذکیر کے صیغہ سے تعبیر کر دیا۔ اس لئے استعمال صیغہ اللہ کیر سے آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ مذکر ہے اور مرد ہے۔ اس

طرح تو بہا اوقات بے جان چیزوں کے لئے بھی مذکر اور مؤنث کے صیغے استعمال ہوتے ہیں، تو کیا وہ مذکر یا مؤنث

بن جاتے ہیں؟ نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی صفات اضافیہ کو قدیم مانتے ہیں: ”وقيل قديمة والتعلق حادث“

واختاره الشاه ولي الله من أصحابنا فقال: لا يكون ذاته تعالى حادثاً، وإنما الحدوث في بعض

(۱) (نزل الأبرار من فقه النبی المختار، کتاب الإیمان: ۳، جمیعت اہلسنت لاہور)۔

(۲) (نزل الأبرار، کتاب الإیمان: ۳، جمیعت اہلسنت لاہور)۔

(۳) (هدية المهدى: ۹، جمیعت اہل سنت لاہور)۔

(۴) (هدية المهدى: ۹، جمیعت اہل سنت لاہور)۔

حوادث حتی تظہیر الأفعال" (۱)۔

صفات اگر حادث ہوں تو حادث مخلوق ہے، لہذا صفات کا مخلوق ہونا لازم آئے گا اور اللہ کی صفات مخلوق نہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے تو کہہ دیا کہ صفات اضافیہ خود قدیم ہیں، صرف ان کے تعلقات حادث ہیں، آپ تو اس بات کا رد کرتے ہیں، اس مسئلے میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ ابھی آپ کے ساتھ نہیں۔

صفات حادث ہوں تو کہنا پڑے گا کہ "لہ سم یکس حلقاً قبل خلق السموات والأرض، ثم یکر رفاقاً قبل خلق المرزوقین"۔ حالانکہ اللہ عز و جل سے ان صفات کے ساتھ متعین ہے۔

صفات باری تعالیٰ کی حیثیت لازم کی ہے اور "لازم الشئ لا ینفک عن"۔ کسی شے کا لازم اس سے جدا نہیں ہو سکتا۔ ہماری صفات میں تقدم اور تاخر ہوتا ہے، جیسے زید پہلے حافظ قرآن نہیں تھا، اب ہو گیا۔ لیکن اللہ کی صفات میں تقدم و تاخر نہیں۔

شارح "العقیدۃ الطحاویۃ" علامہ ابو العزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن اللہ سبحانه وتعالیٰ لم یزل متصفاً بصفات الکمال: "صفات الذات وصفات الفعل، ولا یجوز أن یعتقد أن اللہ وصف بصفة بعد أن لم یکن متصفاً بها؛ لأن صفاته سبحانه صفات الکمال، وفقدھا صفة نقص، ولا یجوز أن یكون قد حصل له الکمال بعد أن کان متصفاً بضده، ولا یرد علی هذا صفات الفعل والصفات الاختیاریة بحوھا، كالخلق والتصور، والإحیاء والإماتة، والقبض والبسط، والحنی الاستواء، والإتیان والسجی، السزول، والغضب والرضا، ونحو ذلك مما وصف به نفسه، ووصفه به رسولہ، وإن کنا لاندرك به وحقیقته انھی هی تأویله، ولاندخل فی ذلك متاویلین بآرائنا، ولا متوهمین بأھوئنا، ولكن أصل عناہ معلوم لنا، كما قال الإمام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ، لما سئل عن قولہ تعالیٰ: ﴿ثم استوی سیر العرش﴾ [الأعراف: ۵۴] کیف استوی؟ فقال: الاستواء معلوم، والکیف مجهول. وإن کانہ لحدوث لحوال تحدث فی وقت دون وقت، كما فی حدیث الشفاعة: "إن ربی قد غضب الیوم غضباً یغضب قبلہ مثله، ولن یغضب بعده مثله"؛ لأن هذا الحدوث بهذا الاعتبار غیر ممتنع، ولا یفوقہ حد حدث بعد أن لم یکن، ألا ترى أن من تكلم الیوم، وکان متکلماً بالأمس، لا یقال: إنه حدث

لہ الکلام، ولو کان غیر متکلم لافقہ كالصغر والکبر من۔ تم تکلم يقال: حدث له الکلام، فالبساکت لغير آفة يسمى متکلماً بالقوة، بمعنى أنه يتکلم إذا شاء، وفي حال تکلمه يسمى متکلماً بالفعل، وكذلك الکاتب في حال الكتابة هو كاتب بالفعل، ولا يخرج عن کونه كاتباً في حال عدم مباشرته لكتابة“ (۱)۔

صفات اور اسمائین باری تعالیٰ ہیں یا غیر باری تعالیٰ

بعض حضرات عینیت کے قائل ہیں، بعض غیریت کے اور بعض ”لاهو ولا غیرہ“ نہ عین ہیں اور نہ غیر۔ دراصل معتزلہ نے اس مسئلے کو چھیڑا کیونکہ وہ خالق قرآن کے قائل تھے اور اس پر مختلف دلیل پیش کرتے، منجملہ ان کے ایک دلیل یہ تھی ”الاسم غیر المسمی“ جب اسم غیر اللہ ہو تو لا محالہ مخلوق ہوگا کیونکہ غیر اللہ مخلوق ہے اور اللہ کا ہر قرآن کا جزء ہے، وہ بھی مخلوق ہوگا، جب قرآن کے بعض کلمات مخلوق ہیں تو باقی بھی مخلوق ہے۔

مفتدین نے اس کی تردید کی اور ”الاسم عین المسمی“ کا قول اختیار کیا۔ ”الغزوحمد اللہ فرماتے ہیں: ”وصفاته ليست غیرہ؛ لأنه سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذات المقدسة، لا يتصور انفصال صفاته عنه“ (۲)۔

”صفات باری اس کا غیر نہیں، کیونکہ اللہ رب العزت صفات کمال سے متصف ہیں،

اور وہ صفات ذات مقدسہ کو لازم ہیں، ذات سے ان کا الگ ہونا متصور ہی نہیں۔“

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ غیر باری تعالیٰ ہیں۔

”بدائع الفوائد“ میں ہے: ”الاسم غیر المسمی“ (۳)۔ اسم اور مسمیٰ میں تغایر ہے، یہی معتزلہ کا مذہب ہے۔

”فتاویٰ بان (فی ظہیر) لکھتے ہیں أن الاسم في أصل الوضع ليس هو المسمی“ (۴)۔ پھر اس کی مثالیں

دیں۔ جب اشکال ہو کہ اسم اور مسمیٰ میں تغایر ہے تو مسمیٰ اسم و ملک میں اسم کی تسبیح ہوئی نہ کہ اللہ کی، اسم

(۱) (شرح العقيدة الطحاوية: ۶۳-۶۴، الجامعة السیاریة)۔

(۲) (شرح العقيدة الطحاوية: ۱۰۲، الجامعة السیاریة)۔

(۳) بدائع الفوائد، فائدة هل المسمی غیر المسمی: ۲۹/۱۔

(۴) ایضاً۔

اس اسم سے برکت مانگی گئی نہ کہ اللہ سے۔ اس کا جواب یہ دیا کہ لفظ اسم ہر جگہ پر زائد ہے، ﴿سبح اسم ربك﴾ میں سبح اسم ربك۔ بسم اللہ میں استعن باللہ۔

ہم کہتے ہیں کہ اسم اتنا مبارک تو کسی اس سے کہیں زیادہ، یہ دلالت انص کے طور پر ہے۔ ہمارے اکابرین کہتے ہیں کہ اسم تین قسمی بھی نہیں اور غیر قسمی بھی نہیں: ”لا هو ولا غیرہ“۔ بعض اسماء عین قسمی ہیں جیسا کہ وجود اور بعض اسماء ایسے ہیں جو نہ عین قسمی ہیں اور نہ غیر قسمی۔

عینیت و غیریت کا مفہوم

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ تو ارتقاغ نقیضین ہوا، اور ارتقاغ نقیضین اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے۔

جواب: ”الغیرية تقتضي انفكاك الشيء“۔ شئی کا غیر اس سے جدا ہو جاتا ہے، انسان کا سایہ ہوتا ہے۔ تو کیا یہ سایہ انسان کا عین ہے یا غیر، اگر غیر ہے تو جدا کیوں نہیں ہوتا، اگر عین ہے تو اس پر عین والے احکام کیوں جاری نہیں ہوتے۔

اسی طرح اللہ کی صفات بھی ”لا هو ولا غیرہ“۔ نہ اس کا عین ہیں اور نہ غیر۔

عین میں دونوں کا مفہوم اور ہوتا ہے، یہ بھی نہیں ہے، اور غیریت انفکاک کا تقاضا کرتی ہے، یہ بھی نہیں۔ اگر اللہ کی صفات اس کا غیر ہوتیں تو اللہ سے جدا ہوتیں لیکن جدا نہیں ہوتیں، اس لئے غیر بھی نہیں۔ بلکہ لازم ہیں اور لازم حقیقی منطقی ہے نہ کہ عرفی۔ اور اگر عین ہوتیں تو اللہ پر محمول نہ ہوتیں لیکن حمل ہوتا ہے: اللہ خالق، اللہ رازق، اللہ مسبب وغیرہ، اس لئے کچھ کچھ مغایرت ہے، لہذا کہتے ہیں: ”لا هو ولا غیرہ“۔

غیریت کی دو صورتیں ہیں، ایک غیریت کاملہ، اس میں حمل درست نہیں ہوتا، جیسے: المنظور حجر، منظور حیدار۔

مصادیق ایک ہو لیکن مفہوم ایک نہ ہو، یہی اللہ کی صفات میں بھی ہے۔ عینیت مصادیق کے لحاظ سے ہے اور غیریت باین معنی کہ حمل ہو رہا ہے۔

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”واعلم أنا وإن أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول: إنها غير الذات كما لا نقول: إنها عين الذات؛ لأن الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، وكل من الذات

حقیقۃ وصفاتہا لا یتصور انفکاک أحدهما عن الآخر. واللہ اعلم“ (۱)۔

۱۔ مقام بن قسطنطین بخارمہ القدر فرماتے ہیں: ”ومن جواز وصفہ بالقدم فيقول: الصفات ليس بها مصدر لذات، بل كل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات، وكذا كل صفة مع صفة أخرى، ليست عينها ولا غيرها؛ لأن ما هو حد الغيرية لم يوجد؛ لأن حد الغيرين: موجودان يُتقدَّر ويُتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، والذات لا تُتقدَّر ويُتصور وجودها بدون الحياة، وكذا الحياة بدون الذات، وذات اللہ تعالیٰ لا تُتقدَّر ويُتصور وجودها مع عدم العلم. وكذا العلم لا یتصور مع عدم الذات، نسبه بكنس صفة عين ذاته، وكذا ليس هو غير الذات؛ فإنه لو كان عين ذاته، لكان ذاته أيضا عدم، فيعبد علمه كما تعبد ذاته، وقد نص الكعبی رئیسہم على كثر من قال ذلك: ولأن علمه لو كان ذاته، وقدرته ذاته، لكان علمه قدرته، وقدرته علمه، فيقدر بما به يعلم، ويعلم بما به يقدر، وأأنه محال في المشاهدة، فكذا في الغائب“ (۲)۔

”جو حضرات صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ صفات غیر ذات نہیں بلکہ صفات نہ بین ذات ہیں اور نہ ہی غیر ذات، اسی طرح صفات کا آپس میں تعلق بھی نہ عینیت کا ہے، نہ ہی غیریت کا، کیونکہ غیریت کی تعریف ”دو ایسے وجود جن میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ہو“ ان پر صادق نہیں آتی۔ ذات کا تصور حیات کے بغیر اور حیات کا ذات کے بغیر متصور نہیں، اسی طرح ذات باری کا تصور بغیر علم کے اور علم کا بغیر ذات کے ممکن نہیں۔ تو علم باری نہ تو عین ذات ہے اور نہ ہی غیر ذات، کیونکہ اگر علم عین ذات ہوتا تو ذات علم ہوتی اور ذات باری کی طرح علم باری کی بھی عبادت کی جاتی، علاوہ ازیں اگر علم و قدرت ذات باری ہوتے تو قدرت ذات ہوتی، علم قدرت ہوتا اور قدرت علم ہوتی، قدرت سے جاننا اور جاننے سے قادر ہوتا، یہ تو علم الشہدہ میں محال ہے چہ جائیکہ عالم الغیب میں اسے تسلیم کیا جائے۔“

حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ کی صفات اُس کا عین ہیں اور جو ”لا ہو ولا غیرہ“ کہتا ہے

(۱) (۱) مسابرة فی التثانی، العلم بصفات اللہ: ۷۷-۷۸، دار الکتب العلمیہ۔

(۲) (۲) حاشیہ علی المسابرة فی التثانی، بن قسطنطین: ۷۷-۷۸، دار الکتب العلمیہ۔

بدعتی ہے (۱)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ غیبت صدیق کے لحاظ سے ہے۔ یہ جو تغایر کا قول رہتا ہے گا تا کہ حمل ہو سکے، کیونکہ موصوف اور صفات میں تغایر اعتباری ہوتا ہے، اس لئے ”لاھو ولا غیرہ“ کی اصطلاح کو بدعت کہا ہے اور اصطلاحات میں کوئی مناقشہ نہیں لا مناقشۃ فی الاصطلاح۔ غیر مقلدین میں سے بھی بعض نے ”میں ہونے“ کا قول اختیار کیا ہے، لیکن ان کے قول اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کے قول میں فرق ہے۔ اصل مذہب غیر مقلدین کا تغایر والا ہے۔

فوقیت باری تعالیٰ

غیر مقلدین کا حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ پر ایک بڑا اعتراض ہے، کیوں کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے: ”لما کان المتبادر عند العامة من المعیۃ الذاتیۃ، ہی المعیۃ الجسمانیۃ، أبطلھا العلماء، واکثر بعضهم الغالطین بہا، ونو أریبہا المعیۃ النعیر المتکلیفۃ فلا محذور فی القول بہا، والامتناع فی حتمہا علیہا بالاستواء، لأن الذات لیست بمتناہیۃ، والمعیۃ لیست بمتکلیفۃ، ومن لم یقدر علی اعتقادہا لا کیفۃ فالأسلم لہ أن یقول بالمعیۃ الوصفیۃ فقط“ (۲)۔

کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے (جب حاضر ہے تو ناظر بھی ہوا) اور اللہ نے ذاتی طور پر کائنات کا احاطہ کیا ہوا ہے۔ یہ حضرت تھانویؒ نے لکھ دیا ہے، اس کے علاوہ نصوص میں بھی احاطہ ذاتی کے بارے میں ذکر ہے۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے، اور بقدر عرش ہے نہ چھوٹا اور نہ بڑا، اس لئے اللہ ذاتی طور پر احاطہ کیسے کر سکتا ہے؟ کہتے ہیں اللہ خود عرش پر ہے اس کا علم احاطہ کرنے والا ہے، اس لئے اللہ حاضر و ناظر نہیں۔

”بواہر النواہر“ میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو لکھا اور فرمایا: یہ مسئلہ بڑا تازک ہے، عقول متوسط اس کی تحقیق سے عاجز ہیں (۳)۔

ایک فریق کہتا ہے کہ اللہ ہر جگہ حاضر و ناظر ہے اور دوسرا فریق کہتا ہے کہ یہ درست نہیں بلکہ اللہ عرش پر ہے۔ عرش اس کا مکان ہے، ہر جگہ موجود کے لئے مکان کا ہونا ضروری ہے اور اللہ کے لئے جہت فوق بھی ہے اور اللہ

(۱) میزان العقائد بذیل شرح العقائد: ۱۶۹، المصباح۔

(۲) بواہر النواہر، پیچیسواں غریبہ: ۵۰-۵۱، ادارہ اسلامیات لاہور۔

(۳) بواہر النواہر: ۹۰، ادارہ اسلامیات لاہور۔

جائس علی العرش ہے، مستقر علی العرش ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اللہ حاضر و ناظر ہے اور صوفیاء کا مذہب بھی یہ ہے کہ ﴿وہو معکم﴾ یعنی معیت ذاتی ہے۔

تطبیق

حضرت قنوی رحمہ اللہ نے تطبیق دی ہے اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر ہے یہ بھی ٹھیک نہیں، اور اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور عرش اس کے لئے مکان ہے یہ بھی ٹھیک نہیں۔ جو فریق کہتا ہے کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے وہ بھی ٹھیک ہے اور جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے وہ بھی ٹھیک۔ اللہ ہر جگہ حاضر ہے، یہ مبہم جملہ ہے ہر جگہ سے مراد کیا ہے؟

اس جہاں میں ہوا ہر جگہ پھیلی ہوئی ہے اور ہوا حلول کر چکی ہے، اگر اسی طرح اللہ کی ذات بھی ہے اور اس کو حاضر سمجھا جاتا ہے تو یہ بالکل ٹھیک نہیں۔ اس لئے کہ اس طرح خلول کا مسئلہ پیدا ہو جائے گا اور یہ کفر ہے۔ دوسرا کہ اللہ چھوٹی سی جگہ میں بھی حاضر ہوگا جس طرح کہ ہوا ہر جگہ ہے، اس طرح تو اللہ کی ذات کئی جگہ متان ہو جائے گی کیونکہ لیکن مکان کا محتاج ہوتا ہے، اس کو ہم بھی کفر سمجھتے ہیں۔ اس لئے یہ کہہ دینا کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے اور نفوذ کر چکا ہے اور وصول کر چکا ہے جس طرح کہ ہوا کا حلول و نفوذ ہر جگہ ہے، اس معنی میں اللہ ہر جگہ حاضر نہیں۔

دوسرا فریق کہتا ہے کہ اللہ عرش پر ہے ان کا مطلب کیا ہے؟ اگر عرش کو مکان مانتے ہیں جس طرح کہ غیر متقلین تو مکان کا احاطہ لیکن پر ہوتا ہے، اس صورت میں عرش کا محیط اور اللہ کا محاط ہونا لازم آتا ہے، پھر ﴿وکان اللہ بكل شیء محیطاً﴾ [النساء: ۱۲۶] کا کیا معنی؟ عرش حاد ہوگا اور اللہ محدود۔

پھر عرش اللہ سے بڑا ہے یا چھوٹا، اگر عرش بڑا ہے تو ”اللہ اکبر من کل شیء“ موجب کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، اگر عرش چھوٹا ہو تو پھر ذات باری اس چھوٹے عرش پر اللہ کیسے اس لئے بعض حضرات نے کہہ دیا کہ فوق العرش بقدر العرش (۱)۔

عرش سے نہ چھوٹا ہے اور نہ بڑا۔ اس لئے باری معنی اللہ تعالیٰ عرش پر ہے، یہ غلط ہے۔

اللہ عرش پر ہے یہ بھی ٹھیک اور اللہ ہر جگہ میں ہے یہ بھی ٹھیک۔

ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ اللہ عرش پر ہے لیکن عرش اس کے لئے مکان نہیں۔ اسی طرح اللہ کے لئے فوقیت ثابت ہے لیکن جہت لازم نہیں آتی۔

حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم جملے استعمال نہ کرو۔

صوفیاء نے کہا کہ ﴿وہو معکم اینما کنتم﴾ [الحديد: ۴]، اُی: ذاته معکم۔ معیت ذاتی ہے، اس کی نہ کوئی کیفیت ہے اور نہ ہی تشبیہ، اس لئے یہ کہنا کہ اللہ مثل ہوا ہر جگہ پر ہے درست نہیں۔ اللہ ہر جگہ میں ہے لیکن نہ اس کی کوئی کیفیت ہے اور نہ کوئی تشبیہ، اس لئے ہوا کے ساتھ تشبیہ نہ ہوئی۔

دوسرا معنی کہ اللہ ہر جگہ ہے کہ اس کی تجلی ہر جگہ پر ہے لیکن عرش پر خصوصی تجلی ہے اور بیت اللہ پر خصوصی تجلی ہے اور فوقیت بدون الحجۃ ہے۔ دیکھنے والے دیکھ رہے ہیں اور ناپہنچا نہیں دیکھتے۔

یا ﴿وہو معکم﴾ سے معیت ذاتی مراد ہے لیکن اس سے معیت علمی کی نفی نہیں ہوتی۔

اس میں اور صوفیاء کے مسلک میں کوئی منافات نہیں۔ ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے ہمارے اور غیر مقلدین میں بہت فرق ہے۔ اللہ مکانات پر محیط ہے لیکن خود مکانی نہیں۔

اللہ فوق العرش ہے مع الحکم بحجۃ الفوق۔ جہت فوق مکانی کو ثابت کرنا مسجد کا مسلک ہے، غیر مقلدین کا بھی

یہی مسلک ہے۔

”نزل الأبرار“ میں ہے: ”وہو فی جہۃ الفوق، ومکانہ العرش“ (۱)۔

جب اللہ کا مکان عرش ہے تو حدیث نزول میں جو نزول کا تذکرہ ہے، اس نزول کے وقت عرش خالی ہوتا ہے

یا نہیں؟

غیر مقلدین خلۃ عرش کے قائل ہیں: وقال الحافظ عبدالرحمن بن مندۃ: أنه تعالى إذ أنزل یخلو

منہ العرش، وهذا هو الانتقال، وحکی عن ابن تیمیۃ أنه یزول کما أنا أنزل من المنبر“ (۲)۔

”جو حضرات خلۃ عرش کے قائل نہیں بقول غیر مقلدین وہ غلطی پر ہیں۔“ وأخطأ الشیخ ولی اللہ من أصحابنا

حيث قال تبعاً لشیخنا ابن جریر الطبری: ولا یصح علیہ الانتقال لأنه لم یتم دلیل شرعی علی استحالته،

کذلک أخطأ الیافعی الشافعی حیث قرر مذهب السلف أنه تعالى یرئی عن الحركة والانتقال“ (۳)۔

(۱) (نزل الأبرار، کتاب الإیمان: ۳، جمعیت اہلسنت، لاہور)۔

(۲) (ہدیۃ المہدی: ۱۱، جمعیت اہل سنت لاہور)۔

(۳) (ہدیۃ المہدی: ۱۱، جمعیت اہل سنت لاہور)۔

غیر مقلدین کے اس متضاد عقیدے کا حاصل یہ ہے کہ عرش ہمیشہ خالی ہو، کیونکہ کمرہ ارض میں گولائی کی وجہ سے ہر وقت کسی نہ کسی جگہ اخیر شب رات ہی ہے اور اخیر شب میں نزول باری ہوتا ہے اور عرش خالی ہو جاتا ہے تو باری تعالیٰ کا نزول بھی وائگی ہوگا۔ ندلی اللہ سنا بقول الضمیر غلوا کبیراً۔

ہم کہتے ہیں کہ اللہ عالی علی العرش ہے، استواء علی العرش، فوق العرش یہ ثابت ہے، لیکن مع الکم بعدہ الجہۃ یہ اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ اور استواء علی العرش، عالی علی العرش اور فوق العرش مع عندہ الحکم بالجہۃ یہ لا بشرط الشئ کے درجہ میں ہے۔

صوفیاء کے نزدیک احاطہ ذاتی ہے اور غیر مقلدین کہتے ہیں کہ احاطہ ذاتی نہیں۔ ”مسلم“ میں حدیث ہے (۱)۔

”النفہم أنت الأول فلیس قبلك شیء“۔ زمانہ سے پہلے بھی اللہ کی ذات ہے، زمانہ تو آسمان و زمین کی پیدائش کے بعد شروع ہوا: ”وانت الآخر فلیس بعدك شیء“۔ آخر میں بھی اللہ کی ذات ہے، زمانہ کا احاطہ اللہ کی ذات نے کر لیا۔ زمانہ سے پہلے بھی اور جب زمانہ ختم ہو جائے گا اس وقت بھی اللہ کی ذات ہوگی، یہ احاطہ زمانی ہے۔ ”وانت الظاہر فلیس فوقك شیء“۔ ظاہر کا معنی ہے کہ ہر چیز کے اوپر اللہ کی ذات ہے: ”وانت الباطن فلیس دونك شیء“۔ اور نیچے سے بھی گھیرا ہوا ہے۔ غیر مقلدین ترجمہ کرتے ہیں کہ باطن کا علم رکھنے والا۔ لیکن یہ درست نہیں، ”اللباب“ میں ہے:

”والقول بأن الباطن هو العالم ضعیف؛ لأنه يلزم منه التکوار فی قوله: وهو بكل شیء عليم بما کان أو یكون“ (۲)۔

اشکال یہ ہے کہ اگر اس کا معنی ”اللہ باطن کا علم رکھنے والا ہے“ کریں تو ﴿وهو بكل شیء عليم﴾ کا ترجمہ کیا کریں گے۔

باطن جب ظاہر کے مقابلے میں آ رہا ہے تو ظاہر کا معنی ہے سب چیزوں کے اوپر اور ہر چیز کے اوپر تو باطن کا معنی کریں گے کہ جو نیچے سے بھی گھیرنے والا ہے، اس صورت میں احاطہ ذاتی ثابت ہو جاتا ہے لیکن اس کی کیفیت کیا

(۱) (الصحيح لمسلم، کتاب الدعوات، باب ادعاء خدا اليوم: ۲/ ۳۵۹، قدیمی)۔

(۲) (اللباب فی علوم الکتاب، سورة البعدید: ۵۵، دار الکتب العلمیة)۔

ہے، کوئی پتہ نہیں، اللہ محیط بالامکان ہے لیکن خود مکانی نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس کو مکانی بنادیں تو وہ کائن اللہ مکانی میں محیط ہونے کے خلاف ہو جائے گا۔

اگر جہت فوق ثابت کر دیں تو جہت مخلوق ہے، لہذا لازم آئے گا کہ اللہ جہت فوق میں رہ رہا ہے، اور جہت فوق اللہ پر محیط ہے، اس طرح اللہ کا اپنی مخلوق میں رہنا لازم آتا ہے، اور یہ محال ہے۔ پھر جہات ستہ وجودی ہیں یا معدومی، اگر معدوم ہیں تو معدوم میں اللہ کیسے رہ رہا ہے؟ اگر موجود ہیں تو بعد الوجود خالق ہیں یا مخلوق، اور لازمی بات ہے کہ مخلوق ہیں، اور جہت فوق آپ پر حاوی ہے تو اس طرح اللہ کا اپنی مخلوق میں رہنا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔

پھر جہت کے بارے میں سب یہ کہتے ہیں کہ جہات کا سلسلہ فلسفۃ الافلاک تک ہے، اس سے اوپر حیز ہے اور اللہ سے حیز کی بھی نفی کی جاتی ہے اور حیز اعم مطلق ہے۔ جب اس کی نفی ہوگئی تو مکان کی نفی بطریقہ اولیٰ ہو جائے گی، چونی کو ایک کتاب پر چھوڑ دو تو اس کے لئے تو بہت سی جگہیں ہیں لیکن جس نے کتاب ہاتھ میں پکڑ لی تو اس کے لئے جگہ نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ ساری جگہیں بنا رہے ہیں لیکن اس کے لئے مکان نہیں۔

فَوَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ، اَيْنَمَا يَهْدِكُمْ كُنْتُمْ کے لئے، اور کتبہ میں ضمیر کا اس کا اسم ہے اور اس میں مخلوق کا ذکر ہے، تو اِنِسمَا میں بھی تعین مخلوق کے لئے ہوگی اور وضع انفسا امر للذات۔

اللہ کی ذات تمہارے ساتھ ہے تم جہاں کہیں ہو، لیکن اس کی نہ کوئی کیفیت ہے اور نہ کوئی تشبیہ۔

اللہ ہر جگہ حاضر ہے، اللہ ہر جگہ حاضر نہیں۔ اللہ فوق العرش ہے، اللہ فوق العرش نہیں۔ یہ جملے محمل ہیں۔ ان کی تفصیل بیان کرنا پڑے گی۔

قیامت والے دن آسمان و زمین اللہ کے قبضے میں ہوں گے، لیکن ثناء اللہ امر تسمیٰ نے کہہ دیا کہ اب بھی یہ سوال یہ ہے کہ کیا قبضہ کامل ثابت ہے یا ناقص؟ ناقص تو ہو نہیں سکتا، قبضہ کامل ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ ہم اس سے دور ہیں لیکن اللہ کے لئے ہم دُور نہیں۔

جیسا کہ ایک پتھر کو انسان اپنے ہاتھ میں قبضہ کر لے تو ہمارا قبضہ پتھر بھی ناقص ہوگا لیکن اللہ رب العزت کا قبضہ کامل ہے۔ اب پتھر اس سے دور نہیں لیکن یہ پتھر سے دور ہوگا، یا کہ چونی ساٹنے میں پتھر تو چونی اُس سے دور نہیں۔ لیکن یہ چونی سے دور ہے۔

یہ مثالیں صرف سمجھانے کے لئے دی جاتی ہیں، ابن ابی العز نے روایت کے مسئلہ میں کہا ہے کہ "ولیس

تشبیہ رؤیۃ اللہ تعالیٰ برؤیۃ الشمس والقمر تشبیہاً لکّہ، بل ہو تشبیہ الرؤیۃ بالرؤیۃ لا تشبیہ السرّی
بالسّری (۱)۔

کہ اللہ کی رؤیت کو تشبیہ دی گئی ہے غیر کی رؤیت کے ساتھ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ مثالیں صرف سمجھانے
کی غرض سے دی جاتی ہیں۔





مسائل حاضر و ناظر



مسئلہ حاضر و ناظر

مسئلہ حاضر و ناظر میں بریلوی مکتب فکر کا نظریہ

بریلوی حضرات نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حاضر و ناظر قرار دیتے ہیں۔ کچھ بریلوی یہ کہتے ہیں کہ اللہ کی صفات میں چونکہ حاضر و ناظر کی صفت نہیں، اس لئے اللہ تو حاضر نہیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔
مدعی کون؟

اس مسئلہ میں بریلوی مدعی اور ہم مدعی علیہ ہیں۔ مدعی کی تعریف ”من اذا ترك ترك“ جو اپنا دعویٰ چھوڑ دے تو اس سے بحث و مباحثہ چھوڑ دیا جاتا ہے یہ تعریف بریلویوں پر صادق آتی ہے، اگر بریلوی حاضر و ناظر کے دعویٰ کو چھوڑ دیں تو ہم ان سے بحث و مباحثہ چھوڑ دیں گے۔ اس کے علاوہ ایک ضابطہ بیان کیا گیا تھا کہ جو امور بدیہیات میں سے ہیں ان میں مناظرہ نہیں ہوتا اور اس کی مثال امام غزالی کی کتاب کے حوالے سے گزری ہے کہ شخص واحد لافى المکانین“ یہ بدیہیات میں سے ہے۔ شخص واحد کا آن واحد میں ایک سے زائد مکان میں ہونا ہمت کے خلاف ہے، اس میں سے آپ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نکال رہے ہیں۔ آپ کے ساتھ تو جترہ بھی نہیں ہونا چاہیے لیکن آپ مناظرہ کرتے ہیں اس لئے مجبوراً ہمیں دفاع کرنا پڑتا ہے۔ اور جو خلاف ظاہر کی بات کرتا ہے وہ مدعی ہوتا ہے، لہذا آپ مدعی اور ہم مدعی علیہ ہیں۔

جوابی

آپ کو بریلوی حضرات سے دعویٰ لکھوانا ہوگا کہ ہم اہل سنت والجماعت (بقول ان کے) بریلوی خفی فرقہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو روح مع الجسد یا صرف آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح کو ہر جگہ، ہر آن فلاں تاریخ کے جہاں ہمیشہ حاضر و ناظر سمجھتے ہیں۔“

کشف و خواب دلیل نہیں

۱۔ ہر اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھیں اور ایک وقت لاحقاً آوی دیکھیں پھر بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک جگہ میں ہیں۔ اس سے حاضر و ناظر کے مسئلہ کو نکالنا درست نہیں، یہ کوئی ضابطہ نہیں بلکہ خواب کا معاملہ ہے، اس پر عقیدے کا دار و مدار نہیں ہوتا۔ لیکن آپ کا عقیدہ ہے کہ ہر کسی کے گھر میں حاضر و ناظر ہیں چہ سے فاسق ہو یا کوئی اور۔

۲۔ آپ کو لکھوانا ہے کہ اللہ کے حاضر و ناظر ہونے میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حاضر و ناظر ہونے میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح ہر جگہ حاضر ہوتی ہے یا روح مع الجسد الاصلی یا جو جسم مثالی کے ساتھ؟ ان میں سے کسی ایک کو متعین کریں۔

بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حاضر و ناظر ہونے کی کیفیت سے سوال نہیں تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حاضر و ناظر ہونے کی کیفیت کے بارے میں تم سوال کیوں کرتے ہو؟

عقائد میں قیاس معتبر نہیں

اس کا جواب یہ ہے کہ ”القیاس لا یجری فی العقائد“۔ عقائد میں قیاس نہیں چلتا۔ عقائد تو مخصوص علیہا بنص قطعی ہوتے ہیں اور قیاس غیر مخصوص علیہا میں ہوتا ہے۔ پھر قیاس کے لئے ضروری ہے کہ مقیاس اور مقیس علیہ میں کوئی علت مشترکہ ہو۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی باقی صفات کو اللہ تعالیٰ کی صفات پر قیاس کرنا درست نہیں تو حاضر و ناظر کی صفت میں کیوں قیاس کرتے ہیں۔ یہاں پر صرف اشتراک لفظی ہے نہ کہ معنوی اور قیاس کے لئے اشتراک معنوی کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ شراب اور بھنگ، ان میں سکر ایک معنوی چیز ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ جمیغ سے پاک ہے، اس لئے اللہ کے حاضر و ناظر ہونے میں کیفیت کی بات نہیں ہوگی لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب زندہ تھے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا جسم تھا، اس کو سب دیکھتے تھے اور جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس دنیا سے چلے گئے تو اب کہتے ہیں کہ کیفیت کے بارے میں سوال نہیں ہونا چاہئے، یہ درست نہیں بلکہ کیفیت کی تعین ضروری ہے۔

حاضر و ناظر تہ رتجیا ہوئے یا شروع سے

بریلوی علم غیب کے بارے میں کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابتدائی مراحل میں عالم ماکان و مکون نہیں تھے بلکہ علم غیب کا سلسلہ تہ رتجیا ہوا۔ جب وحی مکمل ہو گئی تب عالم ماکان و مابکون ہوئے، کیا حاضر و ناظر کے بارے میں بھی آپ تہ رتج کے قائل ہیں؟ اس کی وضاحت فرمائیں۔ قبل النبوت حاضر و ناظر ہوئے یا بعد النبوت؟ اسی طرح پیدائش سے پہلے بھی حاضر و ناظر تھے یا نہیں؟

زندگی میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جہاں حاضر و ناظر ہوتے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم منظور بھی ہوتے، زندگی کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم منظور نہیں، اس کی کیا وجہ ہے؟ ایسی کوئی نص ہے جس میں ہو کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندگی کے بعد جہاں حاضر و ناظر ہوں گے تو وہاں منظور نہیں ہوں گے۔ یہ بات خلاف ظاہر کیوں ہے؟

لأنبیاء أحياء فی قبورہم سے تردید

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر روح مع الجسد حاضر و ناظر ہیں تو جسد مبارک قبر میں نہیں رہا۔ پھر "الأنبیاء، أحياء فی قبورہم یصلون" (۱)۔

اس حدیث کا کیا مطلب ہوگا؟ (اس کے بریلوی قائل نہیں کہ روح مع الجسد ہوں) اور اگر صرف روح حاضر و ناظر ہے تو یہ حضور ناقص ہے حضور کامل نہ رہا۔ انسان تو نام ہے روح مع الجسد کا۔ روح کی حیثیت راکب کی اور جسد کی حیثیت مرکوب کی ہے۔ پھر صرف روح کیوں حاضر و ناظر ہے؟ اس کی کیا وجہ ہے؟

اگر آپ تہ رتج کے قائل ہوں کہ وفات سے پہلے حاضر و ناظر ہونے لگے تو وہ دن بتادیں اور اس کی تعیین کریں کہ وفات سے اتنے دن پہلے اور اس دن حاضر و ناظر ہوئے۔ اس بارے میں کوئی نص قطعی یا خبر متواتر دکھائیں، خبر آحاد سے کام نہیں چلے گا اور اگر یہ اختیار آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو وفات کے بعد ملا ہے تو یہ کس نے بتایا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ وحی کا سلسلہ تہ رتجیا نہیں اور بغیر وحی والی بات کو ہم مانیں گے نہیں۔

بریلوی فرقہ کے علامہ احمد سعید مٹانی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک جگہ میں ہیں لیکن آپ صلی

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو پوری کائنات کے ذرے ذرے کا علم ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس طرح تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر فی مکان واحد اور ناظر کل شی اور عالم بکل شی ہوئے، یہ بات آپ کے دعویٰ کے خلاف ہے۔ دعویٰ آپ نے ہر جگہ حاضر و ناظر ہونے کا لکھا ہے۔

ملک الموت و شیطان پر قیاس

انسان واحد کا آں واحد میں متعدد مقامات پر ہونا بذاہت کے خلاف ہے۔ کہتے ہیں کہ شیطان ہر جگہ حاضر ہو سکتا ہے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ کیوں حاضر و ناظر نہیں ہو سکتے؟ ان لوگوں (دیوبندیوں) نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یہ اجتہادات ختم کر دیئے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے ہم نے عقیدہ کی تعریف کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عقیدہ تصدیق کا نام ہے اور اس کے اثبات کے لئے نص قطعی یا خبر متواتر چاہئے اور آپ حضرات قیاس کو پیش کرتے ہیں۔ اول تو قیاس عقائد میں چلتا ہی نہیں، دوسرا یہ کہ قیاس وہاں پر ہوتا ہے جہاں مقیس علیہ فریقین کے درمیان متفق علیہ ہو۔ جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مہر دس درہم سے کم نہیں ہونا چاہیے۔ اس کو قطع ید کے مسئلے پر قیاس کرتے ہیں، اس لئے کہ قطع ید کا حکم اس وقت دیا جاتا ہے جب مال مسروق دس درہم کے بقدر ہو۔ اس سے کم میں قطع ید نہیں ہوگا تو جس طرح "ید" ایک عضو ہے، اس میں دس درہم سے کم میں قطع کا حکم نہیں دیا جاتا تو بضعہ بھی ایک عضو ہے۔ اس کے بدلے بھی دس درہم سے کم نہیں ہونا چاہیے۔ یہ قیاس تو کیا ہے۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس کرنا غلط ہے اس وجہ سے کہ قطع ید مقیس علیہ تب بنے گا جب وہ متفق علیہ ہو اور یہ خود ہی متفق علیہ نہیں تو اس پر قیاس کیسے کریں گے؟ اس لئے کہ امام مالک کا اس میں اختلاف ہے، امام مالک کے نزدیک ربع دینار کے بقدر میں قطع ید کا حکم دیا جاتا ہے۔

اس لئے آپ کا شیطان پر قیاس کرنا غلط ہے کیونکہ مقیس علیہ متفق علیہ بین الفریقین نہیں۔ ہم شیطان کو ہر جگہ حاضر نہیں سمجھتے، اس لئے کہ انبیاء کا سینہ بھی مکان ہے، حضرت ابو بکر صدیق کا سینہ بھی مکان ہے، حضرت عمر کا سینہ بھی ایک مکان ہے اور یہ سارے سینے شیطان سے پاک ہیں، مدینہ بھی شیطان سے پاک ہے، کعبۃ اللہ بھی پاک، اذان کے دوران بھی شیطان اس جگہ سے بھاگ جاتا ہے: "ولہ ضراط" (۱)۔

آیت الکرسی، سورۃ فاتحہ، سبح حصار پڑھ لو تو شیطان اس گھر میں داخل نہیں ہو سکتا۔ لہذا موجب کلیہ شیطان ہر جگہ حاضر ہوتا ہے، یہ سالیہ جزئیہ سے ٹوٹ گیا کیونکہ بعض مکانات میں شیطان نہیں ہوتا، اس لئے شیطان کو ہم ہر جگہ سے نہیں سمجھتے۔ بالفرض اگر مان بھی لیں کہ شیطان ہر جگہ حاضر ہوتا ہے تو شیطان لیٹرین میں حاضر ہوتا ہے اور آپ ﷺ حضرت جن کے اندر ایمان کی کچھ رزق باقی ہو وہ بھی محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ایسی گندگی جگہ میں سے نہ دیکھنا چاہئے۔ معلوم ہوا کہ شیطان گندی اور صاف جگہ پر حاضر ہوتا ہے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صاف مقامات پر حاضر و ناظر ہوتے ہیں، تو شیطان کے اختیارات کو آپ نے خود ہی بڑھا دیا۔

اگر کوئی کہہ دے کہ مکھی تو اڑتی ہے ابو بکر و عمر کیوں نہیں اڑتے یہ قیاس نہیں چلے گا۔ اور اس صورت میں مکھی سب سے زیادہ جاتی اور نہ ہی عقائد کے لئے ایسی باتیں کام دیتی ہیں۔

ملک الموت پر بھی قیاس کرتے ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آپ کا قیاس کرنا غلط ہے قیاس عقائد میں نہیں چلے گا۔ دوسرا یہ کہ آپ کو کس نے بتایا کہ ملک الموت ہر جگہ حاضر و ناظر ہوتے ہیں۔

کیا کوئی ایسی نص ہے جس میں ہو کہ جب تک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حیات تھے اور جسد غصری تھا تو بغیر نماز کوئی نماز نہیں پڑھا سکتا لیکن جب صرف روح مبارک موجود ہو تو اس وقت امامت کر سکتا ہے۔ اس لئے آپ کو جب کہ امام کو آگے کھڑا ہی نہ کریں۔ کیوں کہ مسجد میں تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح حاضر و ناظر ہوتی ہے ہر امام کو کیوں آگے کرتے ہیں۔

پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح مبارک ہر مسجد میں نماز پڑھتی ہے، تو کیا وہ فرض پڑھتی ہے یا نفل؟ فرض پڑھتی ہے تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قبر میں بھی فرض پڑھ رہے ہیں اور آپ کی مساجد میں بھی، یہ تو ایک فرض کو جب پڑھنا لازم آیا، اور ایک ہی وقت میں فرض کا اعادہ ہو گیا۔ 'ابوداؤد' کی حدیث میں اس کی ممانعت ہے (۱)۔

کیا اس حدیث سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم متثنیٰ ہیں؟ اگر متثنیٰ ہیں تو وہ استثناء دکھائیں۔ اگر نفل پڑھتے ہیں تو اور عصر کے بعد نفل نہیں ہوتے اس کا کیا کریں گے۔ لہذا اس کی بھی تعیین کریں اور زندگی میں ثابت کریں کہ حضور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کئی مرتبہ پڑھا ہوا، اگر زندگی میں نہیں تو پھر وصال کے بعد یہ ترتیب کیسی؟

حضور روح حضور ناقص ہے

یہ حضرات کہتے ہیں کہ روح مبارک ابتداً آمینش عالم سے موجود ہے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی پیدائش سے پہلے بھی روح موجود ہے اور وفات کے بعد بھی، حضور کا کل تو روح مع الجسد ہے اور آپ حضرات نے حضور ناقص مان لیا۔ اس لئے آپ کو نصوص میں اس کی تصریح دکھانی پڑے گی۔

عقیدہ حاضر و ناظر خاتم النبیین کے منافی ہے

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ موجود ہیں۔ ہماری درگاہ میں بھی، مسجد میں بھی، دکان میں بھی۔ یہ سب مستقل ہیں یا سب کو ملا کر ایک محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بنایا جائے گا۔ اگر ہر ایک مستقل ہے تو پھر آپ خاتم الانبیاء کے تعدد کے قائل ہوئے۔ محمد کا ایک مستحق تھا اور آپ نے کئی بنائے، اگر سارے کے سارے کو ایک بنایا جائے گا تو آپ مکمل حاضر و ناظر کے قائل نہیں۔

ٹیلی ویژن پر قیاس

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں اس میں کیا خرابی ہے؟ جیسا کہ ایک شخص ہوتا ہے، لیکن ٹیلی ویژن اس کی تصویر لاکھوں جگہ پر دکھاتا ہے، اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ہر جگہ پر ہوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ عقائد میں سے ہے اور عقائد میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔ دوسرا یہ کہ اس طرح تو حاضری مکان واحد و منظوری امکان متعدد تو ہے لیکن حاضری کل مکان و ناظر کل شی نہیں۔ اسکرین پر تصویر نظر آتی ہے اور صورت تو کچھ نہیں کر سکتی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صورت آگئی ہے، اصل جسد مبارک تو قبر مبارک میں ہے۔ مختل کل آپ کے نزدیک وہ ہے، اور اگر یہ کچھ نہیں کر سکتا تو مختار کل والا مسئلہ خراب ہوگا۔

خواب پر قیاس

علامہ احمد سعید کاظمی کا کہنا ہے کہ خواب میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہر ایک دیکھ سکتا ہے، درمیان سے پردہ ہٹا دیا جاتا ہے، اسی طرح بیداری کی حالت میں بھی ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک جگہ پر ہوں درمیان سے پردہ ہٹا دیا جائے۔

جواب یہ ہے کہ اس طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ناظر کل احد تو ہوئے، حاضری کل مکان نہ ہو۔

آپ کا دعویٰ حاضری کل مکان کا ہے۔ علاوہ ازیں قیاس عقائد میں نہیں چلتا۔

کہتے ہیں ساری کائنات زمین و آسمان کو سمیٹا گیا اور ان سب کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قریب کیا گیا۔ اس اعتبار سے ہر مکان آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے ہے اور آپ ہر مکان میں موجود ہیں۔ لیکن یہ وہ ایک واقعہ تھا جو از قبیل عجز و تنہا، دائمیہ کیفیت ہو اس کے لئے باقاعدہ نص درکار ہے۔

تقریرِ حدیث سے عقیدہ حاضر و ناظر کا رد

تقریرِ نبویؐ کہا جاتا ہے کہ پیارے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے کوئی فعل ہوا ہو اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نہ اس پر نگہ کر کے اور نہ اس کی تصویر، یہ بھی حدیث کی قسم ہے۔ اب جبکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ موجود ہیں اور آپ کے جلسوں میں بھی موجود ہوتے ہیں اور آپ کا عالم علماء دیوبند کو گالیاں دیتا ہے، اس کو تقریرِ نبویؐ حاصل ہے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس پر نگہ نہیں فرما رہے، لہذا اس کو بھی حدیث میں شمار کریں کہ یہ بھی حدیث ہے۔ (دوسرا انداز) آپ لوگ جو تقریر کرتے ہیں اس کو تقریرِ نبویؐ حاصل ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو حاضر و ناظر کا کیا معنی؟ اور اگر حاصل ہے تو ایسی صورت میں یہ حدیث ہوئی، تو ذخیرہ احادیث کو بڑھاتے رہیں۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب موجود تھے اور حیات تھے تو نسخ کا سلسلہ جاری تھا۔ آپ کے نزدیک اب بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ کیا نسخ کا سلسلہ جاری ہے یا ختم ہو گیا؟

آپ کے دُعم کے مطابق آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اب بھی موجود ہیں تو کیا جبرائیل علیہ السلام آتے ہیں یا نہیں؟ اگر آتے ہیں تو کیا وحی لیکر آتے ہیں یا نہیں؟ دونوں کے لئے نص چاہیے۔ اگر جبرائیل علیہ السلام نہیں آتے تو اس کی کیا وجہ ہے؟ پہلے تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جبرائیل علیہ السلام کے آنے کی وجہ سے پریشان ہوتے تھے۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ لکل احد و فی کل مکان، زندگی میں عورتوں کا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پردہ تھا۔ اب وفات کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح تو دیکھ رہی ہے کیونکہ اس میں جو تئیں بھی شامل ہیں۔

حاضر و ناظر ہونا ایمان بالغیب کے منافی ہے

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ مصدر وثقی للفاعل ہے۔ یؤمنون بساغات عنہم جو ان سے غائب ہیں ان ایمان لاتے ہیں۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے جنت، نار، ملائکہ، اللہ، ساغات عنہم میں سے ہیں۔ مؤمن کا ان

سب پر ایمان ہوتا ہے اور راس الحقیقین و راس الحومنین یقیناً اس میں داخل ہیں۔ جنت، ملائکہ اعلیٰ اور لورح محفوظ یہ سارے مکان ہیں، اگر آپ ان میں ہمیشہ سے موجود ہیں تو پھر ماغاب عنہم نہ ہوا اور یومنون بالغیب نہ رہا۔ اور اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یہ سارے غیب ہیں تو آپ حاضر و ناظر نہ رہے۔ (دوسرا انداز) یومنون بالغیب ائی: بسا غاب عنہم اور راس المؤمنین محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی "الذین" میں داخل ہیں۔ تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ماغاب پر ایمان لاتے ہیں۔ اور آپ کے نزدیک حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ پھر تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی چیز بھی غیب نہیں تو ﴿یومنون بالغیب﴾ کا کیا معنی؟ لہذا اس کے لئے کوئی نص قطعی چاہیے جس میں ہو کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی چیز غیب نہیں۔

عقیدہ حاضر و ناظر و عالم الغیب میں تضاد ہے

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر حاضر و ناظر ہیں تو عالم الغیب نہیں، کیوں کہ عالم الغیب کا مطلب ہے کہ کسی غائب اور غیر موجود چیز کو جاننے والا۔ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہوئے تو عالم الغیب کیسے؟ غیب تو کچھ ہے ہی نہیں، اور اگر عالم الغیب ہیں تو حاضر و ناظر نہیں۔ پھر اشکال ہوتا ہے کہ اللہ کی ذات تو حاضر و ناظر بھی ہے اور عالم الغیب بھی؟ لیکن محدثین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ عالم غیب سے مراد وہ چیزیں ہیں جو ہم سے غیب ہیں۔ قرآن میں ہے: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاءِ﴾ [النبأ: ۳]۔ لَا يَعْزُبُ کے معنی لَا يَغِيبُ کے ہیں۔ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ [آل عمران: ۵] جیسا کہ اللہ کی کوئی ضد اور ند نہیں، اس لئے کہ ضد اور ند وہ بنے جس میں ضد و ند بننے کی صلاحیت ہو۔ اور ان میں اللہ کے برابر کوئی نہیں، باقی یہ لوگ جو ند بناتے ہیں یہ اپنے زعم کے مطابق بناتے ہیں۔ ورنہ وہ تو ند بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے، اسی طرح اللہ سے کوئی چیز مخفی نہیں پھر بھی عالم الغیب کہتے ہیں یعنی ہمارے اعتبار سے جو چیزیں غیب میں داخل ہیں ان کو جاننے والا۔ دوسری بات یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اللہ پر قیاس کرنا ہی درست نہیں۔

عقیدہ حاضر و ناظر و مختار کل میں تضاد ہے

آپ کے نزدیک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب بھی ہیں اور حاضر و ناظر بھی ہیں۔ پھر یہ برائیاں ہو رہی ہیں ان کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم روک کیوں نہیں رہے؟ اگر کہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو روک رہے

ہیں لیکن یہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اختیار میں نہیں تو مختار کل کا معاملہ کدھر گیا؟ مختار کل نہ رہے۔ اذکال ہو سکتا ہے کہ یہ برائیاں تو اللہ کے سامنے بھی ہو رہی ہیں اللہ روک بھی سکتا ہے لیکن روک بھی نہیں رہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ منکرات اور گناہوں سے روکنا یہ فعل شرعی ہے اور اللہ رب العزت اس کے مکلف نہیں، نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سخت ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے کہ ان کو ڈھیل دے رہا ہوں، قرآن میں ہے:

﴿وَأْمَنِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ۱۸۳]۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حضرت علی کو حالات معلوم کرنے کے لئے بھیجتے ہیں، اسی طرح باقی صحابہ کرام کو بھیجا، جنگوں میں پہرے مقرر ہوئے۔ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ موجود ہیں تو پہرے کیوں مقرر کئے؟ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں تو صحابہ کو بھیجنے کی تکلیف کیوں دے رہے ہیں، صحابہ کو اس مشقت میں کیوں ڈال رہے ہیں؟

حدیث میں آیا ہے "الأنبياء أحياء في قبورهم يصلون" (۱)۔ حیاۃ بھی فی القبر اور صلوة بھی فی القبر جب آپ کی مساجد میں آتے ہیں تو نماز پڑھتے ہیں یا نہیں؟ چاہے فرض ہو یا نفل۔ قبر مبارک میں نماز پڑھتے وقت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی توجہ اللہ کی طرف ہوتی ہے اور توجہ بیٹھ ہے، پھر نماز کے دوران آپ کے جلسوں میں آتے ہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی توجہ ہے یا نہیں؟ کس طرح آپ جلسے کی طرف متوجہ ہیں۔

حاضر و ناظر سواری کا محنت نہیں

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اونٹنی پر سواری کی، سواری میں یہ ہوتا ہے کہ مرکوب راکب کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچاتا ہے اور راکب دوسری جگہ تب جاتا ہے جب دوسری جگہ میں موجود نہ ہو۔ اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب حاضر و ناظر ہو گئے تو سواری کی چھٹی کب سے کی۔

مقیدہ حاضر و ناظر بدیہی البطان ہے

مسلم بات ہے کہ ایک مکان میں جب ایک جوہر آگیا تو دوسرا جوہر اس میں نہیں آ سکتا۔ اور ہم داخل جوہر اور داخل الاجسام کے بھی قائل نہیں بایں طور کے سارے جسم ایک بن جائیں۔ اب ایک مکان تو پہلے سے

”نعمان ہے، کیا اسی جگہ میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ہیں اور اس کو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بھی گھیرا ہوا ہے، یہ نہیں ہے۔ ہر جہت سے خالی ہے۔ یا اس جگہ میں نہیں تو ہر جہت سے حاضر و ناظر نہ ہوئے۔“

آپ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں۔ آپ کی اس مکان سے کیا مراد ہے، مکان عرفی یا حقیقی، ہمارا مکان تو عرفی مکان ہے۔ فلاسفہ اس کو مکان نہیں کہتے۔ مکان کی دو تعریفیں ہیں: ”الفساخ

المتوهم يشغله الجسم“ یا ”السطح الباطن من الجسم الحاوی للمحاسن للسطح الظاهر من الجسم

المحموی“ (۱)۔ مکان کی فراغت و خست فرمادیں کہ کون سا مکان مراد ہے؟

حدیث میں آتا ہے ”من حسی عنہ، عند قبری مسعته“ (۲)۔ جو میرے قریب درود پڑھتا ہے میں اس کو سنتا ہوں اور جو دور سے پڑھتا ہے تو وہ بھی میرے تک پہنچایا جاتا ہے۔ اور پہنچانے والے فرشتے ہیں۔ دور اور قریب کا فرق یہی ہے کہ قریب میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خود سنتے ہیں اور دور میں نہیں، لہذا سنتے بھی نہیں، اور آپ کے نزدیک جب حاضر و ناظر ہیں تو قریب اور دور کا فیصلہ کریں۔

ہر قبر میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں تو حاضر فی کل مکان نہ رہے، اگر حاضر ہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سفارش کیوں نہیں کرتے، اگر سفارش کرتے ہیں لیکن سفارش مانی نہیں جاتی تو مختار کل؟۔۔۔ کہاں کیا؟

”هذا الرجل“ سے حاضر و ناظر پر استدلال

کہتے ہیں کہ ہر آدمی کی قبر میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کولا یا جاتا ہے اور فرشتے اس آدمی کو کہتے ہیں کہ اس آدمی کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ ”هذا الرجل“ کے الفاظ ہیں (۳)۔

”هذا“ محسوس بصر کے لئے بولا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر قبر میں لائے جاتے ہیں۔

جواب: اولاً تو آپ کا حاضر و ناظر والا عقیدہ خود آپ ہی کی بات سے باطل ہوا کہ پہلے قبر میں نہیں تھے

بجہی تو لائے جا رہے ہیں۔

(۱) (مسند ابی داؤد: ۵۵۱-۵۶۱، مسند ابی داؤد: ۵۵۱-۵۶۱)

(۲) (شرح المذبح: ۳۱۳، مجمع مسند الربیع: ۳۱۳)

(۳) (مسند ابی داؤد: ۵۵۱-۵۶۱، مسند ابی داؤد: ۵۵۱-۵۶۱)

ثانیاً: ”ہذا“ ہمیشہ محسوس مہصر کے لئے نہیں آتا بلکہ جو چیز ذہن میں ہوا سی کو کا محسوس کر دیا جاتا ہے۔ ”بخاری“ میں ہرقل کی حدیث میں مکی جگہ ”ہذا“ کا استعمال کیا گیا ہے لیکن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں پر موجود نہیں تھے (۱)۔

”وللاخرة خیر لك من الاولى“ سے تردید

رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب اس دنیا سے چلے گئے تو اللہ میزبان اور رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مہمان ہیں تو اللہ کی میزبانی کو چھوڑ کر اور ”روضۃ من ریاض الجنۃ“ کو چھوڑ کر جہنم میں آجائیں، ارشاد ربانی ہے: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾ [النصیحی: ۴]۔ یہ کیا عجیب بات ہے؟ روح مبارک جسم کو چھوڑ کر جہنم میں آجائے حالانکہ جب ملک الموت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح کو نکال رہے تھے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو تکلیف ہو رہی ہے۔ اس بارے میں بعض حضرات نے فرمایا کہ اصل میں بات یہ ہے کہ روح پوچھ رہی تھی کہ مجھے کہاں لے کر جاؤ گے؟ کہا گیا کہ جنت میں، روح نے کہا کہ میرے لئے یہی جسم ہی جنت ہے اور روضہ بھی جنت ہے۔ مجھے یہیں رہنے دو، جب روح جنت میں جانے کے لئے تیار نہیں اور ملک الموت سے لڑائی کر رہی ہے تو کیا جسم کو چھوڑ کر اس جہنم میں آئے گی؟

کیا آپ بتا سکتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندہ تھے تو ٹھیک دس بیچے مدینہ، مکہ، شام اور فلاں فلاں مقام پر بھی تھے۔ زمین پر بھی تھے اور آسمان پر بھی اور معراج کے موقع پر آسمان پر بھی تھے اور زمین پر بھی تھے۔ یہ جب زندگی میں نہیں تو وصال کے بعد بھی نہیں۔ اور اگر حاضر ہیں تو ازواج مطہرات کی باری کیوں مقرر کی؟

حاضر و ناظر پر کلمہ طیبہ سے استدلال

کلمہ طیبہ سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ کلمہ کے دو جز ہیں: لا الہ الا اللہ۔ الا کے بعد الوہیت کا ثبوت اور محمد رسول اللہ میں رسالت کا ثبوت ہے۔ جس طرح اللہ کی الوہیت ہر جگہ ہے تو اللہ بھی ہر جگہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رسالت جب ہر جگہ ہے تو خود بھی ہر جگہ ہوں گے۔ الوہیت ایک وصف ہے، یہ وصف ہر جگہ ہے تو موصوف بھی ہر جگہ ہوگا۔ اسی طرح رسالت وصف ہے وہ ہر جگہ ہے پھر موصوف آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ہر جگہ ہوں گے۔ رسالت عرض ہے اور عرض بغیر معروض کے نہیں ہوتا۔ عرض کہتے ہیں اس کو جو غیر کے ساتھ قائم ہو اور وہ غیر جو برہنہ ہوتا ہے۔

جواب: ۱- ہم نے آپ سے مطالبہ کیا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حیا و طیبہ میں سے ایک مثال دے دو کہ ٹھیک دس بجے مختلف مقامات پر ہوں، آپ بھی مانتے ہیں کہ زندگی میں ایسی مثال نہیں۔ رسول تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو مانا جاتا تھا لیکن خود نہیں ہوتے تھے۔ اسی طرح ہم اب بھی کہتے ہیں کہ رسالت تو ہے لیکن خود نہیں۔

۲: قرآن کی کس آیت سے ثابت ہے کہ عرض بغیر جوہر کے اور وصف بغیر موصوف کے نہیں ہوتا۔ ”شرح العقیدۃ الطحاوی“ میں امام ابو حنیفہ کا قول ذکر ہے کہ اللہ عمر بن بعید کو غارت کرے کہ سب سے پہلے اس نے عرض اور جوہر کی تقسیم کی ہے (۱)۔

آدمی جب مرجاتا ہے اور دنیا فانی سے چلا جاتا ہے تو اس کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے لیکن اس کو صدقہ جاریہ کا ثواب ملتا ہے۔ اب اعمال باقی ہیں لیکن عامل نہیں، اس لئے محدثین کہتے ہیں کہ یہ کہنا کہ عرض وہ ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہو غلط ہے اور یہ کہنا کہ عرض کے لئے جسم نہیں یہ بھی غلط ہے۔ قیامت والے دن موت کو مینڈھے کی شکل میں بروزخ کر دیا جائے گا (۲)۔ موت عرض ہے لیکن اس کو جسم دیا گیا ہے۔

شرائط المناظرہ

۱: دلیل قطعی الثبوت و قطعی الدلالة ہو۔ قرآن پورا کا پورا قطعی الثبوت ہے اور اخبار متواترہ بھی قطعی الثبوت ہیں۔ بات قطعی الدلالة کی ہے کہ متعین ہو کہ اس کا مدلول صرف یہی ہے، باقی وہ احتمالات جو غیر ناشئ عن الدلیل ہوں وہ تو ہوتے ہی ہیں۔ لیکن جب احتمالات ناشئ عن الدلیل پیدا ہو جائیں تو اذاجزاء الاحتمال بطل استدلال۔ اور اس مسئلہ پر قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة کوئی دلیل نہیں۔

۲: آپ وہ وقت لکھ کر دے دیں جس وقت سے حاضر و ناظر ہونے کا وصف پایا گیا۔ پھر ایسی دلیل ہو جو ان دلائل کے لئے ناخ بنے جن سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا حاضر و ناظر نہ ہونا منسوخ ہو جائے۔ جب یہ پھنسن جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ یہ پہلے وقت کی بات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ احکام میں ہوتا ہے عقائد میں نہیں۔

۳: دلیل قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة ہو، آگے آپ کی مرضی چاہے عبارت النص دلالت النص، اشارة النص

(۱) (شرح العقیدۃ الطحاوی: ۵۴۶، الجامعة السفارینہ)

(۲) (المصحح للبخاری، کتاب التفسیر: ۶۹۶/۲، قدس سرہ)

انتقاء النص وغیرہ کے طریقے سے استدلال کریں یا منطقی طریقے سے۔

۴: اسی طرح اگر اجماع پیش کریں گے تو اجماع ضروری پیش کرنا ہوگا۔ اس کے آپ بھی پابند ہونگے اور وہ بھی۔ عقائد کے سلسلے میں اخباراً حادثہ نہیں چلتیں۔ یہ سب کا مذہب ہے، البتہ اگر اس کو تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ متواتر کے حکم میں ہوتی ہے۔

۵: اس کی بھی وضاحت کرانا ہوگی کہ صرف آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں یا دوسرے انبیاء علیہم السلام بھی حاضر و ناظر ہیں۔

۶: ساتھ ساتھ عقائد کی معتبر کتابوں مثلاً ”شرح فقہ الاکبر“، ”شرح العقیدۃ الطحاویۃ“، ”شرح مواقف“، ”مسامرۃ“، ”شرح عقائد“، ”خیالی“ وغیرہ سے اپنی تائید پیش کر سکتے ہیں۔

۷: یہ بھی نکھو لینا کہ صوفیاء حضرات کی عبارات نہ آپ پیش کریں گے اور نہ ہم، اسی طرح اکابرین کی عبارات بھی نہیں پیش کریں گے۔

۸: مسئلہ حاضر و ناظر کا ہے اور آپ اس کے قائل ہیں، اس لئے آپ آہستہ آہستہ بولیں گے اور لاؤڈ اسپیکر بھی استعمال نہیں کریں گے، کیونکہ قرآن میں ہے ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ [الحجرات: ۲]۔ ہم دیوبندی چونکہ اس کے قائل نہیں، اس لئے ہم لاؤڈ اسپیکر استعمال کریں گے۔

مناظرہ میں ایک صدر مناظرہ ہوتا ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حاضر و ناظر ہونے کے قائل ہیں، لہذا آپ کی طرف سے صدر مناظرہ خود نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہوں گے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں تو ان کی موجودگی میں کسی اور کو کیسے صدر بنائیں گے؟ اگر کہیں کہ ہماری طرف سے صدر کوئی اور ہے تو انتہائی افسوس کی بات ہوگی کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی موجودگی میں کسی اور کو صدر بنایا جائے۔ اگر کہیں کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود ہیں، تو آپ ان سے کہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے ایک خاص کرسی کو چھوڑ دیں، جب مناظرہ شروع ہو جائے تو آپ کہیں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس جگہ میں ہیں اور باقی مقامات میں تو نہیں، لہذا حاضر و ناظر نہ ہوئے۔

”جواب دعویٰ“

ہم لوگ اہل سنت والجماعت دیوبندی حنفی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو وصال کے بعد مزار مبارک میں بعثت

کبریٰ سے پہلے زندہ مانتے ہیں، لیکن یہ زندگی اس قسم کی نہیں کہ آپ کائنات میں تصرف کریں اور ہر جگہ ہر آن موجود ہوں۔
”مزار مبارک“ اس لئے لکھوایا کہ ہم خود بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حیات کے قائل ہیں۔

وہ یہ کہیں گے کہ تم نافی ہو اور نافی کو دلیل پیش کرنے کی اجازت نہیں۔ ینہ اور دلیل تو اثباتات کے لئے ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس نئی کو مدلول نہیں سمجھتے ہیں اور جوئی مدلول نص اس کے لئے دلیل ہوتی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جو دلیل اثبات پر دلالت کرتی ہے وہ نفی پر بھی دلالت کرتی ہے اور جو دلیل نفی پر دلالت کرتی ہے وہ اثبات پر نہیں، اسی لئے نفی کا دائرہ تنگ اور اثبات کا دائرہ وسیع ہوتا ہے، لہذا کہہ دیا جاتا ہے کہ نافی دلیل نہیں دے سکتا۔

رضا خانی مدعی ہیں تو پہلی تقریر بھی ان کی ہوگی اور آخری بھی اور آخری تقریر میں نفی دلیل نہیں پیش کی جائے گی، اس لئے کہ اگر نفی دلیل پیش کریں تو اس کا جواب ہم نہیں دے سکتے۔

”اللہ کے اسماء میں حاضر و ناظر نہیں“ سے استدلال

مفتی احمد یار خان اور عمر اچھر وی کا استدلال۔ اللہ کے نواۓ اسماء ہیں، ان میں حاضر و ناظر نہیں۔ اس لئے حاضر و ناظر محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔

جواب ۱: صفات کا انحصار ان ننانوے ناموں پر نہیں جیسا کہ ”اللباب“ کے حوالہ سے گزرا کہ ۵ ہزار صفات ہیں (۱)۔ اس لئے پانچ ۵ ہزار کی فہرست پیش کر دو اور اگر ان میں نہ ہو تو پھر دیکھیں گے۔

جواب ۲: ننانوے اسماء میں حاضر بھی ہے اور ناظر بھی، فرق اتنا ہے کہ ہم نے ترجمہ حاضر اور ناظر سے کر دیا۔ قرآن میں ہے ﴿وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [البروج: ۹] شہید بمعنی حاضر ہے۔ سارے مکانات شئی میں داخل ہیں اور یہ موجب کلیہ ہے۔ ابن قیم نے یہ کہا ہے کہ شہید بمعنی مطلع کے ہے۔ جبکہ غیر مقلدین نے شہید کا ترجمہ حاضر سے کیا ہے۔ اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اللہ فی کل مکان؛ لأن امکان شئی، وکل شئی اللہ شہید علیہ، فالمكان شہید علیہ ای: حاضر علیہ۔

جب اللہ ہر جگہ حاضر ہے تو اطلاع خود بخود لازم ہے۔ ”حضور بستیم الإطلاع“ مطلع کی نفی نہیں ہے۔ لہذا اللہ کا حاضر و ناظر ثابت ہو گیا۔ اور اللہ ناظر بھی ہے: ﴿وَاللّٰهُ بِصِيرَاتِنَا عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ۱۸]۔ معنی ہے دیکھنے والا۔ ناظر کا معنی بھی دیکھنے والا ہے۔ تو آپ یہ کہتے ہیں کہ ناظر نہیں۔ فہمطر کیف تعلمون

[أعراف: ۱۲۹]. ﴿لِيَنْظُرَ كَيْفَ نَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ۱۴]. حدیث میں ہے: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى كَمِّ وَنَمْلِ الْكَمِّ لَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِهِمْ وَأَعْمَالِهِمْ" (۱)۔

لہذا ناظر ہونا ثابت ہو گیا۔ اللہ آپ کے لئے ناظر نہیں۔ اور آپ منظور نہیں۔ باقی ساری کائنات کو دیکھتا ہے اور جس کو اللہ نہ دیکھے وہ مردود ہوتا ہے۔ ناظر مطابق نفی نہیں، صرف نظر شفقت کی نفی ہے۔

جواب: ۳۔ جیسا کہ "شرح عقیدۃ الطحاویہ" کی عبارت گزری ہے کہ "ہر وہ لفظ جو اللہ کی مدح پر دلالت کرے اور اس کے قائل کا مقصود بھی درست ہو تو اس کا اطلاق ہو سکتا ہے"۔

اس لئے قدیم، واجب الوجود کا اطلاق اگرچہ قرآن و حدیث میں نہیں لیکن قائل کا مقصود صحیح ہے، اس لئے اطلاق جائز ہے، اسی طرح حاضر و ناظر کا اطلاق اگرچہ قرآن و حدیث میں نہیں ہوا، لیکن یہ الفاظ مدح پر دلالت کرتے ہیں، اس لئے ان کا اطلاق کرنا جائز ہوگا۔ اذہور تعین بمذاہدھا، اگر کہیں کہ صفات تو توقیفی ہیں اور یہ الفاظ توقیفی ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ باب الأخبار اوسع من باب الصفات التوقیفیۃ لہذا یہ باب الاخبار کے قبیل سے ہونے لگا۔

قرآن میں ہے: ﴿وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ غائب ہونے کی نفی ہوگئی، لہذا حاضر ہونا ثابت ہوگئی۔ لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ فی الأرض ولا فی السماء لا یعزب بمعنی لا یغیب "بخاری" کی حدیث ہے: کُم لَا تَدْعُونَ أَصْمًا وَلَا غَائِبًا، إِنَّکُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا" (۲)۔

بریلوی حضرات اللہ کے حاضر و ناظر ہونے کے قائل نہیں اور کہتے ہیں کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اللہ سے حاضر و ناظر ہیں۔ پیدائش سے بھی پہلے اور دوسرے انبیاء علیہم السلام کو بھی حاضر و ناظر سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے ان پر قیاس کرتے ہیں اور آیات میں تغیر و تبدل کرتے ہیں۔



حنفیہ کے دلائل

دلیل ۱: حضرت ابراہیم و لوط علیہما السلام کا قصہ

حضرت ابراہیم علیہ السلام والا قصہ ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ﴾ [ہود: ۶۹] فرشتے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خوشخبری دینے اور حضرت لوط علیہ السلام کی قوم کو تباہ و برباد کرنے کے لئے آئے حضرت ابراہیم علیہ السلام فوراً دوڑے اور پتھر اذبح کیا اور اس کا گوشت لائے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یہ پتہ نہ چلا۔ یہ فرشتے ہیں، انہوں نے انسانی شکل اختیار کی اور اپنی بیعت کو تبدیل کیا۔ کن کن راستوں سے چل کر آئے یہ پتہ بھی نہ چلا۔ اس لئے اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام حاضر و ناظر ہوتے تو ان کو پتہ چل جاتا۔ اس لئے نہ ہی حاضر و ناظر ہیں نہ ہی عالم الغیب۔ پھر حضرت لوط علیہ السلام کے پاس گئے، حضرت لوط علیہ السلام پریشان ہو گئے۔ فرشتوں نے کہا کہ ہم اللہ کے بھیجے ہوئے ہیں۔ اب فرشتے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف سے ہو کر آئے اور پھر چل کر آئے فرشتوں نے حضرت لوط علیہ السلام کو پتہ نہ چلا، اگر حاضر و ناظر ہوتے تو پتہ چل جاتا۔

دلیل ۲: حضرت یعقوب علیہ السلام کا قصہ

حضرت یعقوب علیہ السلام کو ان کے بیٹے کہہ رہے ہیں کہ یوسف کو ہمارے ساتھ بھیج دیں۔ پھر انہوں نے یوسف کو کنویں میں پھینک دیا لیکن حضرت یعقوب کو پتہ نہ چلا، نہ حاضر ہیں اور نہ ناظر ہیں۔ پھر یعقوب علیہ السلام کہہ رہے ہیں کہ یوسف مصر میں ہے۔ بیٹوں نے کہا کہ جب یہاں کنویں میں تھے تو پتہ نہ چلا اور اب مصر کی خبر دے رہے ہیں۔ حضرت یعقوب علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ معجزہ ہے اور یہ ہمارے اختیار میں نہیں۔

لہذا معجزہ سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ معجزہ تو وقتی ہوتا ہے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے معجزہ فرمایا

کہ ”سَلَوْنِي عَمَّا شِئْتُمْ“ (۱)

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو نماز پڑھائی اور ان کی امامت کرائی۔ کیا وہ امامت

فصل نہیں۔ بلاشبہ افضل ہے لیکن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دوبارہ نہیں کر سکتے، اس لئے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اختیار میں نہیں۔ بیت المقدس آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے لایا گیا، یہ سب معجزہ ہوا۔ یہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اختیار میں نہیں ہوتا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا سانپ بنا دینا، کیا اپنے اختیار میں تھا۔ آپ کا تو عقیدہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ دائماً حاضر و ناظر ہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت حاجرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کو چھوڑ دیا، بعد میں حضرت ابراہیم علیہ السلام گئے۔ اس وقت حضرت اسماعیل علیہ السلام بڑے ہو گئے تھے۔ اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام نہ ہوتا، تو ہزاروں میل کا سفر کیوں طے کر کے جاتے۔

سئل: ۳۔ واقعہ معراج

وَسَبِّحْ لِلَّذِي أُسْرِيَ بَعْدَهُ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى ﴿١﴾ [نبی اسرائیل: ۱]۔ یہ کی ابتدا، وہی مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک۔ مسجد اقصیٰ بھی مکان من الامکنہ ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں پر نہیں ہیں، اسی لئے تو اللہ رب العزت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اٹھا کر لے جا رہے ہیں، یہ مکانی سیر ہے اور یہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اختیاری چیز نہیں بلکہ معجزات میں سے ہے اور معجزہ خارق عادت ہوتا ہے، برخلاف حاضر و ناظر کے عقیدے کے کہ جب بھی چاہے وہ حاضر ہو، یہ اختیاری چیز ہے اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل ہے۔ وہاں پر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی ارواح کو لایا گیا اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے امامت کی (۱)۔

جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ میں موجود ہیں تو یہیں سے امامت کراتے۔ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ پر ہیں تو اسراء کی کیا ضرورت اور براق کی کیا ضرورت؟

مقتادہ میں نسخ جاری نہیں ہوتا

اگر یہ کہیں کہ حاضر و ناظر کا عقیدہ اس آیت کے بعد کا ہے تو پھر پہلے والے عقیدہ کو منسوخ کرنا پڑے گا اور مقتادہ میں نسخ نہیں چلتا۔

سئل: ۴۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف وحی کی گئی اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بتایا جا رہا ہے، جنہو

سحاب انعمیٰ إذ قصینا ہنی موسیٰ الامر وما كنت من الشاہدین ﴿[القصص: ۴۴]﴾ وضع الضمائر للذوات۔ مطلب ہو کہ ماکان ذاتک الحقدمة حاضرة۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات مقدسہ وہاں موجود نہیں تھی۔ انا المنظور ای: انا عبارة عن ذات المنظور لاعن وصفہ۔ آگے فرمایا ﴿اذ قصینا﴾ ای: وقت قصائنا۔ لہذا آپ کا موجب کلیہ کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں ٹوٹ گیا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جانب غربی میں نہیں تھے، یہ سائبہ جزئیہ ہے اور موجب کلیہ کی نقیض کے لئے سائبہ جزئیہ کافی ہوتا ہے۔ اسی لئے وقت بھی حاضر و ناظر نہ رہے۔ اور فرمایا ﴿وما كنت من شاہدین﴾ ای: الحاضرين۔ یہ آیت قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة ہے، جو صراحۃً عقیدہ حاضر و ناظر کی تردید کرتی ہے۔

دلیل ۵:

﴿ما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم﴾ [آل عمران: ۱۵۴]۔ ”ندی“ مکانیہ ہے، مکان کے لئے نہ ہے۔ نہ کتب فریباً منهم، نہ کتب عندهم۔ کان کی خبر موجود ہے۔ حق ما كنت موجود نہ دیہم، نہی ظرف اور مقول فیہ ہے موجوداً کے لئے، لہذا ہر مکان میں حاضر و ناظر نہ رہے، إذ یلقون ای: وقت إلقاءهم أقلامهم۔ لہذا جمیع اوقات میں بھی حاضر و ناظر نہ رہے۔

دلیل ۶:

سیدنا موسیٰ علیہ السلام مصر سے ہجرت کر کے نکلے ﴿فخرج منها خائفاً يترقب﴾ [القصص: ۲۱]۔ مدین جا رہے ہیں۔ حاضر و ناظر ایسا کرتا ہے، نبی جان بچانے کے لئے نکل رہا ہے ﴿وما كنت ثاوياً في أحد مدین﴾ [القصص: ۴۵]، ای: ما كنت مقيماً في أهل مدین۔ نفی میں قاعدہ یہ ہے کہ خبر کی نفی ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں موجود نہیں تھے اور ٹھہرے ہوئے نہیں تھے۔

دلیل ۷: واقعہ غزوہ تبوک

جہاد کے لئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نکل گئے اور کچھ لوگ پیچھے رہ گئے۔ اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دیتا رہے ہیں کہ جب غزوہ تبوک سے واپس جائیں گے تو یہ لوگ بہانے کریں گے کہ یہ مجبوری تھی، یہ مجبوری تھی۔ ان سے کہہ دینا تمہارے کوئی بہانے قابل قبول نہیں۔ اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بتا رہے ہیں اگر تم

بناظر ہوتے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان کو کہہ دیتے تو اس جگہ پھر رہا تھا میں تجھ کو دیکھ رہا تھا اور میں اس جگہ پر تھا۔ اگر عالم الغیب ہوتے تو کہہ دیتے کہ تمہارا کوئی بہانہ بھی نہیں تھا۔

دلیل: ۸

﴿يَقُولُونَ مَنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُحَرِّجَ الْأَعْرَابَ مِمَّا الْأَذَلُّ﴾ [المفققون: ۸۰] عبد اللہ بن ابی منافق جس وقت یہ بات کہہ رہا تھا اس وقت نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود نہیں تھے۔ ایک صحابی نے سنا اور انہوں نے خبر دی کہ اس نے یہ بات کہی ہے لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صحابی کی تصدیق پھر بھی نہیں کی (۱)۔ بعد میں اللہ نے تصدیق نازل کی۔ اگر حاضر و ناظر ہوتے تو براہ راست آپ خود عبد اللہ بن ابی کی بات سنتے۔

دلیل: ۹

﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الْمَدِينِ يَحْضُرُونَ فِي ابْتِغَاءِ غَرَضٍ عَنْهُمْ حَتَّى يَحْضُرُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا مَسِينِكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ۶۸]، معیت ذاتی ہے کہ آپ اس جگہ نہ بیٹھیں۔ جب نہیں بیٹھیں گے تو یہ مکان خالی ہو گیا، لہذا آپ کا موجب کلیہ ٹوٹ گیا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اعراض پر عمل کیا اور مجلس کو چھوڑ دیا۔ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان کی مجلس کو چھوڑ کر چلے گئے تو حاضرین کل بیان نہ رہے، ان کی باتوں کا بھی علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نہیں، لہذا عالم الغیب بھی نہ رہے۔

بخاری و مسلم کے واقعات جو عقیدہ حاضر و ناظر کی نفی کی تائید کرتے ہیں

واقعہ معراج

معراج کے واقعہ کے بعد نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بتایا کہ میں نے آسمانوں کی سیر کی، پھر مشرکین مکہ نے بیت المقدس کے بارے میں سوال کئے، نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سخت پریشان ہو گئے: ”فکر بہت کربۃ ما کر بہت مثلہ قط“ (۲)۔ پھر مسجد اقصیٰ کو سامنے لایا گیا اور ان کے سوالات کے جوابات دیئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ

(۱) (الصحيح للبخاري، كتاب التفسير، سورة المفققون: ۷۲۸/۲، قديمي)۔

(۲) (الصحيح للبخاري: ۵۴۸/۱، أسواق الجاهلية، باب حديث الإسراء، والصحيح لمسلم، كتاب الإسراء،

۹۰، باب الإسراء برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، قديمي)۔

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر اور عالم الغیب نہیں، اس لئے کہ اگر حاضر و ناظر و عالم الغیب ہوتے تو پریشان ہونے کی کیا ضرورت تھی۔

گمشدگی ہار کا واقعہ

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ہار گم ہو گیا تھا: ”فأقام رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی التساسہ“ (۱)۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی تلاش کر رہے ہیں اور صحابہ سارے کے سارے ٹھہرے ہوئے ہیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ میں حاضر و ناظر ہیں تو جس جگہ میں ہار ہے اس جگہ میں بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود ہیں لیکن پھر بھی پتہ نہیں۔ یا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں موجود تو ہیں لیکن علم نہیں، تو عالم الغیب ہونے کی بھی نفی ہوئی۔

حضرت زینب کی دعوت ولیمہ کا واقعہ

حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح ہوا، دعوت ولیمہ کی۔ بہت سے صحابہ کرام آئے اور کھانا کھایا۔ صحابہ باتوں میں مشغول ہو گئے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ چاہا کہ یہ چلے جائیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم باہر چلے گئے اور کچھ دیر رہے، پھر جب ظن غالب ہوا کہ صحابہ چلے گئے ہو گئے تو آئے: ”ثم ظن انهم خرجوا فرجع فلما ذاهم جلوس“ (۲)۔ اب نہ حاضر و ناظر رہے اور نہ عالم الغیب۔ عالم الغیب کو گمان ہو رہا ہے حالانکہ عالم الغیب قطعی ہوتا ہے، اس پر ظن کا اطلاق نہیں ہوتا۔ پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ظن بھی خلاف واقعہ ہوا۔

حضرت عاصم بن ثابت کا عقیدہ

حضرت عاصم بن ثابت کی سرکردگی میں اوصحابہ کرام آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بنو نضیر والوں کے لئے بھیج دیئے، انہوں نے خود اپیل کی تھی۔ مقام مسلمان پر پہنچے تو بنو نضیر والوں نے ان کو شہید کر دیا، دو گورقار کر لیا، ان میں ایک عاصم بن ثابت بھی تھے۔ جب پچاسی پر لکھا یا تو انہوں نے فرمایا: ”المسلم أخیر عنا نبی“ (۳)۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو خبر نہیں اور نبی عالم الغیب بھی نہیں صحابی کا یہ عقیدہ تھا۔ اگر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

(۱) تصحیح البخاری، کتاب المغازی، باب عز و فتنی المصطفى: ۶۹۳/۲، قدیمی۔

(۲) تصحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب قوله: ﴿لَا تَدْخُلُوا بیوت النبی إلا أن یؤذن لکم﴾: ۶۹۳/۲، قدیمی۔

(۳) تصحیح البخاری، کتاب المغازی، باب غزوة الرجیع: ۵۸۵/۲، قدیمی۔

اسم حاضر و ناظر ہوتے تو دشمن کا پتہ چل جاتا۔ پھر دشمن کھات لگا کر بیٹھے ہوئے ہیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو اس جگہ میں تھے، مدد کیوں نہیں کی؟ ایک آپ تو مختار کل بھی ہیں؟ یہ ساری کہانیاں ہیں لیکن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نہیں معلوم۔ اس سے معلوم ہوا کہ نہ حاضر و ناظر ہیں اور نہ ہی عالم الغیب۔

بریلوی تاویل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو معلوم تھا لیکن اس وجہ سے چھوڑ دیا کہ صحابہ شہادت کا تہ پالیں۔ اگر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ کیا ہے تو نبی کا ہر فعل اور ہر قول حجت ہے۔ کیا آپ اسکی اجازت دیں گے کہ ایک آدمی کے بارے میں سازش ہو جائے لیکن آپ اس کو نہ بتائیں اور کہیں کہ جانے دو شہادت کا مرتبہ پائے۔

تقدیر معونہ

مشرکین کا وفد آیا اور ستر صحابہ جو قراء اور حفاظ تھے ان کو لیکر گیا۔ میر معونہ میں جا کر ان کو شہید کر دیا، ایک سترے صحابی بچ گئے (۱)۔

اگر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہوتے تو میر معونہ بھی ایک جگہ ہے وہاں پر ہوتے تو اپنے اصحاب کو جانتے، اگر عالم الغیب ہوتے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ان کے بارے میں پتہ چل جاتا کہ یہ دشمن ہیں اور صحابہ ام کو مشرکین کے وفد کے ساتھ بھیجتے ہی نہیں کیونکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس واقعہ کا بڑا افسوس ہوا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مختار کل بھی ہیں تو روک لیتے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہی کا قول ہے کہ "مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، نہ اس کو ذلیل کرتا ہے اور نہ اس کو دشمن کے ہاتھ میں چھوڑتا ہے۔"

گوشت میں زہر ملانے کا واقعہ

خیبر کے موقع پر ایک عورت نے گوشت میں زہر ملایا تھا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بھی ایک دو لقمے کھائے تھے۔ حضرت بشر نے بھی کھایا۔ وہ اسی زہر کی وجہ سے شہید ہو گئے (۲)۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر فی مکان و ناظر کل شیء ہوتے تو وہ مکان بھی ایک جگہ ہے جس میں یہ عورت زہر ملا رہی تھی، اگر عالم الغیب ہوتے تو نہ دیکھ لیتے نہ کھاتے نہ رک جاتے۔

صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الریح: ۵۸۵، ۵۸۶، قدیمی۔

صحیح البخاری: ۵۸۵، ۵۸۶، کتاب المغازی، باب الشاة التي سمت النبي صلى الله عليه وسلم۔

حاضر و ناظر دھوکہ نہیں کھاتا

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا میں تو دھوکہ نہ دیتا ہوں۔ ایک آدمی بات کرنے میں تیز ہوتا ہے اس سے میں تو دلیل کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں مجھے دھوکہ نہ دینا (۱)۔

کیا عالم الغیب دھوکہ کھا سکتا ہے؟ پھر دلیل پوچھنے کی کیا ضرورت اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو تو پتہ چل جاتا ہے کہ یہ جگہ اور یہ چیز فلاں کی ہے۔

فتح مکہ کا واقعہ

جب مشرکین نے غداری کی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خفیہ جنگ کی تیاری کی۔ حاطب بن ابی بلتعہ نے مشرکین کو خط لکھا اور ایک عورت اس کو لے کر جا رہی ہے۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے راز کی خبر دے رہے ہیں۔ بعد میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مجھے چھوڑ دیں میں اس منافق کی گردن اڑا دوں۔ حاطب بن ابی بلتعہ نے قسم اٹھائی کہ آپ لوگوں کو نقصان پہنچانے کا کوئی مقصد نہیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اعتبار کر لیا (۲)۔ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب ہوتے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بتا دیتے کہ یہ منافق نہیں۔ اور اگر حاضر و ناظر ہوتے تو جس جگہ میں وہ خط لکھ رہے تھے آپ اس کو دیکھ لیتے اور خط نکھٹے اور اس عورت کے حوالے کرنے کی نوبت ہی نہ آتی۔

حاضر و ناظر اوڑھواری

دشمن مدینہ میں داخل ہو گئے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم گھوڑے پر سوار ہو کر باہر تشریف لے گئے پھر بتایا کہ کوئی خطرہ نہیں (۳)۔

اب حاضر و ناظر گھوڑے پر سوار ہو کر جا رہا ہے۔ جب ہر چیز آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے آتی گھوڑے پر سوار ہو کر جانے کی کیا ضرورت؟

(۱) (الصحيح لمجہدی: ۱۰۶۵/۲ کتاب الاحکام، باب من قضی له بحق أحیه ولا بأحدہ، قدیمی)

(۲) (الصحيح لمجہدی: ۶۱۲/۲ کتاب المغازی، باب غزوة الفتح ۵۸، قدیمی)

(۳) (الصحيح لمجہدی: کتاب الجہاد، باب الرد علی ذیة الضعیفہ: ۵۰۶/۱، قدیمی)

حاضر و ناظر کو تجسس کی حاجت نہیں

جنگِ احزاب کے موقع پر شدید سردی تھی اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی ہے جو دشمن کی خبر لیکر آئے (۱)۔ اگر حاضر و ناظر ہوتے تو صحابی کو سخت سردی میں بھیجنے کی کیا ضرورت؟

حاضر و ناظر سے کچھ مخفی نہیں ہوتا

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم غلاموں کو بیعت نہیں ہونے دیتے تھے۔ ایک غلام آیا اس نے اپنے آپ کو آزاد ظاہر کیا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو معلوم نہیں ہوا کہ یہ غلام ہے، ”لَمْ يَشْعُرْ أَنَّهُ عَبْدٌ“، اُی: لَمْ يَعْلَمْ (۲)۔ اس کا مالک آگیا اس نے بتلایا کہ یہ غلام ہے۔ اس کے بعد بیعت نہیں لیتے تھے۔ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب ہوتے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو کیسے پتہ نہیں چلا کہ یہ کہاں سے آیا ہے اور یہ کس گھر کا غلام ہے۔

حاضر و ناظر غائب نہیں ہوتا

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی لونڈی تھی، حضرت مایور غلام تھے۔ منافقین نے تہمت لگائی کہ حضرت ماریہ کے ساتھ مایور نے زنا کیا ہے اور اس کو مشہور کر دیا۔ عالم الغیب کو یقین ہو گیا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھیجا کہ جاؤ حضرت مایور کو قتل کر دو۔ مایور کو پتہ چل گیا وہ کہیں کھدے میں چھپ گئے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو باہر نکالا تو ان کا تہہ بند کھل گیا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اچانک نظر پڑ گئی اور دیکھا کہ ان کا آلہ تناسل ہی نہیں: ”لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ لَهُ مَا لِرِجَالٍ“۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سوچا کہ جب ان کا آلہ تناسل ہی نہیں تو انہوں نے کیا زنا کیا ہوگا؟ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آئے اور بتلایا کہ اللہ نے ہمیں بچالیا۔ منافقین نے خواہ مخواہ ان پر تہمت لگائی ہے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”الشَّاهِدُ بَرِيٌّ مَا لَا يَرِي الْغَائِبُ“ (۳)۔

اب شاہد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں اور غائب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔ حافظ ابن کثیر

فرماتے ہیں: ”كَانَ مَاسُورٌ هَذَا خَصِيصًا وَلَمْ يَعْلَمُوا بِأَمْرِهِ، فَصَارَ يَدْخُلُ عَلَى مَارِيَةَ عَلَى عَادَتِهِمْ بِلَدِّهِ

(۱) (الصحيح لمسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة الأحزاب: ۱۰۷، ۲، قدیمی)۔

(۲) (الصحيح لمسلم، كتاب النور، باب جواز البيع الحيوان: ۳۰، ۲، قدیمی)۔

(۳) (الصحيح لمسلم، كتاب التوبة، باب نراة حرم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من الرية: ۲/۳۶۸)۔

مصر (۱)، حضرت مابور شہر کے رواج کے مطابق داخل ہوتے۔

لوٹدی کے نفاس کا واقعہ

لوٹدی نے زنا کیا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھیجا۔ واپس آئے تو بتلایا کہ وہ نفاس میں ہے (۲)۔

جس شخص کو نظر سے گھر کے حالات بھی مخفی ہیں

چارپائی کے نیچے کٹا کھسا ہوا ہے۔ جبرائیل نے وعدہ کیا تھا میں آؤں گا لیکن کتنے کی وجہ سے نہیں آئے۔ دوسرے تیسرے دن ملاقات ہوئی تو فرمایا آپ کیوں نہیں آئے؟ حضرت جبرائیل نے فرمایا کہ ہم ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر اور کتا ہو (۳)۔ اگر حاضر و ناظر ہیں تو کتنے کا پتہ کیوں نہیں چلا؟ پھر حضرت جبرائیل سے پوچھ رہے ہیں۔

جنگ قریظہ کا واقعہ

جنگ قریظہ میں لوگ گرفتار ہوئے۔ باقی ساروں کو قتل کر دیا۔ ایک بچہ بچ گیا، اس کے بارے میں پتہ نہیں چل رہا تھا کہ یہ بالغ ہے یا نہیں۔ پھر زیر ناف بال دیکھے گئے (۴)۔

مسئلہ آسان تھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو حاضر و ناظر ہیں آپ کو پتہ ہے اور عالم الغیب بھی ہیں تو آپ بتا دیتے کہ یہ بالغ ہے یا نہیں۔ لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یہ بات نہیں کہہ رہے بلکہ تحقیق کر رہے ہیں۔ اگر کوئی اشکال کرے کہ کیا کسی کی شرمگاہ دیکھنا جائز ہے؟

اس کا جواب یہ ہے: ”إذا ابتليت بلبنتين فاحتر اھو نھما“۔ اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو جب دو مسئلوں میں اختیار دیا گیا تو دونوں میں سے آسان کو اختیار کیا۔ ایک صورت یہ تھی کہ بالغ قرار دیکر قتل کر دیتے اور دوسری صورت یہ تھی کہ زیر ناف بال دیکھتے۔ اب دونوں سخت باتیں ہیں لیکن دوسری آسان ہے، اس لئے اس کو اختیار کر لیا۔

(۱) (البدایۃ والنہایۃ، فصل فی ذکر سراریہ علیہ السلام: ۳۰۳/۵، مکتبۃ الریاض)۔

(۲) (کتاب الحدود، باب حد الزنا: ۸۱/۲، قدوسی)۔

(۳) (المصحیح المسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم تصور صورۃ الحيوان: ۱۹۹/۲، قدوسی)۔

(۴) (مسند ابی یوسف، ۳۷/۳، دار الکتب العلمیۃ)۔

حاضر و ناظر ہونے کے باوجود حضرت علی کو تلاش کرنا

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حُضرت باہر چلے گئے تو ان کو تلاش کیا جا رہا ہے (۱)۔

حاضر و ناظر کو کھجور کا علم نہیں

خیبر کی کھجور لائی گئی اور فرمایا: ”اُو کُلْ سِر حیدر ھکذ“ صحابی نے فرمایا کہ نہیں۔ اب عالم انجیب اور

حاضر و ناظر پوچھ رہے ہیں (۲)۔

کھجور پڑی ہوئی ہے لیکن کھا نہیں رہے کیوں کہ معنوم نہیں کہیں حد سے کی نہ ہو (۳)۔

حاضر و ناظر ہونے کے باوجود حضرت ابو ہریرہ کی تلاش

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک مرتبہ غائب ہو گئے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”مَنْ

أَحْسَنَ الْفَتَى الْيَوْمَ سِي“۔ أَحْسَنُ بِمَعْنَى عِلْمٍ کے ہے (۴)۔

”حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے ایک تصویر دار پر وہ خریدنا، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم نے اسے دیکھا تو دروازے پر ہی کھڑے ہو گئے اور اندر داخل نہیں ہوئے۔“ فَلَمَّا رَأَاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ عَلَى الْبَابِ فَلَمْ يَدْخُلْ“ (۵)۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو حاضر و ناظر ہیں، حاضر فی کل مکان تو پھر ”فلَمْ يَدْخُلْ“ کا کیا معنی؟

و جال کا تذکرہ کرتے ہوئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”إِنْ يَخْرُجُ وَأَنَا حَيِّجُهُ

دَوْلَكُمْ، وَإِنْ يَخْرُجُ وَلَسْتُ فِيكُمْ فَأَمْرٌ حَاجِجٌ لِنَفْسِي“ (۶)۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر ہر جگہ حاضر ہیں تو ”لَسْتُ فِيكُمْ“ چہ معنی دار؟

(۱) (المصحيح لمبخاري، كتاب الصلوة، باب لو دخل الرجل في المسجد، ۶۳/۱، خلاصہ)۔

(۲) (المصحيح لمبخاري، ۶۰۹/۲، كتاب المغازی، باب استعمال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على أهل حبر)۔

(۳) (المصحيح لمسلم، ۳۵۵/۱، كتاب الرکوة، باب تحريم الرکوة على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم)۔

(۴) (مسند ابی داؤد، قبل کتاب الصلوة، ۳۰۲/۱، إحدادیہ)۔

(۵) (مصحح لمبخاري، كتاب المغازی، باب من لم يدخل بيتا في صورة، ۵۸۹/۲، قدیمی)۔

(۶) (مسند ابی داؤد، باب خروج النبی، ۲۵۵/۲، إحدادیہ)۔

”حضرت سہل بن سعد فرماتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قوم انصار کی طرف ان میں صلح کرانے

نے ”صحیح، حین الصلوۃ، رئیس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم محاضرہ“ (۱) نماز کا وقت آیا اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسجد نبوی میں حاضر نہ تھے۔ اگر حاضر فی کل مکان ہوتے تو صحابی یہ جملہ کیوں کہتے؟

”بخاری“ میں ہے: ابن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بلغہ ان بنی عمرو بن عوف کان بینہم شیء، فخرج رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یصلح بینہم فی أناس معہ، فجلس رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، وحانت الصلوۃ، فجاء بلال الی أبی بکر فقال: یا أبا بکر! ابن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قد حیض، وقد حانت الصلوۃ“ (۲)۔

حضرت بلال فرما رہے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رک گئے اور نماز کا وقت آگیا کیا آپ نماز پڑھا میں گئے؟ اگر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر فی کل مکان ہوتے تو حضرت ابو بکر سے امامت کی درخواست کیوں کی جاتی؟

ایک حبشی مرد یا عورت مسجد میں رہائش پذیر اور جھاڑو وغیرہ لگاتا تھا، جب اس کا انتقال ہوا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اطلاع نہ ہوئی، ایک روز اتفاقاً اسے یاد فرمایا اور کہا فلاں شخص کہاں گیا؟ صحابہ کرام نے عرض کیا کہ اس کا انتقال ہو گیا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”أفلا کنتم آذنتہمونی؟“

صحابہ نے عرض کیا کہ وہ ایسا ہی معمولی شخص تھا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے اس کی قبر بتاؤ، لوگوں نے قبر بتائی، آپ قبر پر تشریف لے گئے اور اس کی نماز جنازہ پڑھی“ (۳)۔

اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر ہوتے تو جس جگہ وہ مرا، جہاں قبر تھی وہ بھی ایک مکان تھا آپ کو معلوم ہونا چاہیے تھا لیکن آپ پوچھ رہے ہیں تو اس پوچھنے کا کیا معنی؟

ایک آدمی نے مرتے وقت اپنے چھ غلاموں کو آزاد کر دیا جب کہ اس کے پاس ان چھ غلاموں کے سوا اور کوئی مال نہ تھا، جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو علم ہوا تو غلاموں کو بلا کر ان کے تین حصے کر دیئے، پھر قرعہ ڈالا اور دو کو آزاد

(۱) (معانی الآثار: ۱/۲۵۹، سعید)۔

(۲) (الصحيح للبخاری، باب الإشارة فی الصلوۃ: ۱/۱۶۵، قدیمی)۔

(۳) (الصحيح للبخاری، باب کتب المسجد: ۱/۶۵، قدیمی)۔

”رودیا اور چار کو غلام رکھا اور مرنے والے کے متعلق بہت سخت الفاظ کہے (۱)۔

”ابوداؤد“ کی روایت میں ہے: خطبے میں آپ نے فرمایا: ”فنبلیغ الشاہد الغائب“ (۲)۔

حاضرین غائبین تک یہ باتیں پہنچائیں۔ آپ تو ہر جگہ حاضر ہیں اور تبلیغ کی ذمہ داری اصالتہ آپ پر ہی ہے:

”وَمَا يُبَايِعُهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلِّغْتَ رِسَالَتَهُ [المائدة: ۶۷] آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ ذمہ داری با حسن انجام دی، تو ”غائب“ کا کیا معنی؟

حدیث میں ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ سے دعا کی کہ مجھے ارض پاک (بیت المقدس) سے ایک

پتھر بھیجے کی مقدار کے برابر پہنچا دے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”فلو كنت ثم لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكنيس الأحمر“ (۳)۔

اگر میں وہاں ہوتا تو تم کو موسیٰ کی قبر سرخ ٹیلے کے پاس راستے کے کنارے پر دکھاتا۔ یہ نہیں فرمایا کہ تم وہاں

ہوتے بلکہ اپنے متعلق فرمایا: ”اگر میں وہاں ہوتا“ جس کا واضح مطلب ہے کہ آپ وہاں نہ تھے۔ علاوہ ازیں آپ تو مختار کل بھی ہیں تو صحابہ کرام کو دکھا سکتے تھے، لیکن پھر بھی نفی کی۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وددت أنأ قدر أينأ إخواننا قالوا: أولسنا إخوانك يا رسول

اللہ؟ قال: أنتم أصحابی، وإخواننا الذین لم یأتوا بعد، فقالوا: کیف تعرف من لم یأت من أمتك

یا رسول اللہ؟ فقال: أرايت لو أن رجلاً له خیل غز محجلین بین ظہری خیل دھم ألا یعرف خیلہ؟

قالوا: بلی، یا رسول اللہ! قال: فإنهم یأتون غزاً محجلین من الوضوء، وأنافر طہم علی الحوض“ (۴)۔

اگر آپ حاضری کل مکان و ناظر کل شئی ہیں تو آپ کو علامات کی کیا ضرورت؟

عرفات کے میدان میں صحابہ کرام کو فرمایا افعال حج کا صحیح طریقہ مجھ سے حاصل کرو اور یاد کرو: ”العلسی

لأراکم بعد عامی هذا“ شاید اس سال کے بعد میں آپ کو نہ دیکھ پاؤں (۵)۔

(۱) (مشکوٰۃ المصابیح، باب إعتاق العبد المشرک: ۲۹۴، الفصل الأول، قدیمی)۔

(۲) (مشکوٰۃ المصابیح، باب حرم مکة، الفصل الثالث: ۲۳۸، قدیمی)۔

(۳) (الصحيح للمبخاري، كتاب الجنائز، باب من أحب الدفن في الأرض المقدسة: ۱/۱۷۸، قدیمی)۔

(۴) (الصحيح لمسلم، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة: ۱/۱۲۷، قدیمی)۔

(۵) (سنن الترمذی، أبواب الحج، باب من جاء في الإفاضة من عرفات: ۱/۱۷۸، سعید)۔

”امریاضی کل مکان و نہ صرف کئی ماہیں تو سہ پہر نہ دیکھتے کیا کیا تھا؟“

”صحیح بخاری“ میں ہے: **لَا أَسَى حَتَّى أَلْتَمِسَ الْعَمَلُ وَالْمَسْأَلَةُ فَتَنْتَابِتَ بَيْنَ قَيْسٍ (۱)**.

ان کے علاوہ احادیث میں دخول، خروج، وحباب، نایاب قیام و قعود، رکوع و سجود وغیرہ کے الفاظ ہیں جو صراحتاً دلائل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر نہیں۔

یہ سارے کہ سارے واقعات تائید کے ہیں۔ تنقید و چالوت ان سے نہیں ہوتا۔



بریلوی حضرات کے دلائل

لفظ ”شاہد“ سے استدلال

۱۔ لفظ شاہد سے استدلال کرتے ہیں، احمد رضا خان نے شاہد کا معنی حاضر و ناظر کیا ہے کہ نبی کے لئے شاہد کا

لفظ آیا۔

جواب: ۱۔ قرآن میں ہے: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا﴾ [الأحزاب: ۴۵] اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

مکان یہاں حضور فی الکان ثابت ہو گیا۔ دوسری جگہ ہے: ﴿وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [الفصص: ۴۴] شاہد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔ کنت سے مراد بھی آپ ہی ہیں۔ اب ان دونوں میں کیا تطبیق دیں گے؟ ایک آیت سے ثابت ہو رہا ہے اور دوسری آیت سے نفی ہوتی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ حاضر و ناظر پہلے نہیں تھے اور اب بعد میں حاضر و ناظر ہوئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ گویا پہلے والی آیت منسوخ اور بعد والی ناسخ ہے۔ یہ تو عقیدے کا مسئلہ ہے اور عقائد میں نسخ جاری نہیں ہوتا، نیز آپ کے استدلال کے مطابق: ﴿إِنَّمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: ۱۵]، اور ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا﴾ [الأحزاب: ۴۵] کا مطلب یہ ہے کہ چالیس سال کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حاضر و ناظر بنا کر بھیجا اور پہلے حاضر و ناظر بنا کر نہیں بھیجا، حالانکہ آپ کا عقیدہ یہ ہے کہ ابتداء سے حاضر و ناظر ہیں، جب سے عالم بنا ہے اُس وقت سے ہیں۔

جواب: ۲۔ شاہد کے لئے ضروری نہیں کہ وہ حاضر ہو اور اس کو دیکھے پھر گواہی دے بلکہ سنی سنائی بات جو

یقین اور قوا تر کے درجہ میں ہو اسی کی گواہی بھی دے سکتا ہے۔ ”إِنَّمَا يَجُوزُ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَشْهَدَ بِالْأَشْهَارِ، وَذَلِكَ بِالتَّوَاتُرِ أَوْ بِإِخْبَارِ مَنْ يَثِقُ بِهِ“ (۱)۔

معلوم ہوا کہ شاہد کے لئے یقین موقعہ پر موجود ہونا اور حاضر ہونا ضروری نہیں جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ امریکہ

نے افغانستان و عراق میں اپنا منہ کالا کیا اور اس کی ہم گواہی دیتے ہیں لیکن ہم وہاں پر موجود نہیں، لہذا شاہد خبر متواتر اور

معمد آدمی کے قول کی وجہ سے گواہی دے سکتا ہے، بسا اوقات علاماتِ شہیدہ دیکھ لے اور اس پر گواہی دے دے۔ جیسا کہ قرآن میں حضرت یوسف علیہ السلام کے حق میں ایک بچے نے گواہی دی: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [یوسف: ۲۶] بچے نے صرف علامات بتائیں، اس بچے نے عین موقع کو نہیں دیکھا۔

جواب: ۳- اگر شاہد کا معنی یہاں حاضر کے ہیں کہ امت کے ہر فرد پر شاہد، تو دوسری جگہ میں ہے: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ۱۴۳] نبی تم پر اور تم دوسری امتوں پر گواہ۔ رسول حاضر و ناظر ہے تو امت حاضر و ناظر کیوں نہیں؟ جو جواب ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ میں ہوگا وہی جواب ہمارا ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ میں ہوگا۔ قرآن میں ہے: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَنَّاتٌ مِّنْ كُلِّ أُمَّةٍ يَشْهَدُ بِشَهِيدٍ وَجِثَابُكٌ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ۴۱] ”جاہ“ کے صلہ میں ”با“ آجائے تو معنی ہوتا ہے: ”لانا اور بلانا“۔ ہم آپ کو لائیں۔

شہید بمعنی نگران اور رقیب کے ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کا نبی تم پر نگران ہے کہ تم دین سے ہٹنے نہ پاؤ اور دین میں تحریف نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تھے تو دین میں تحریف نہیں ہوئی۔ اب آپ نہیں تب ہی تو فرق باطلہ تحریف کر رہے ہیں۔

جواب: ۴- آپ ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں، ہم لوگ تو جاہل ہیں، آپ پوچھ کر کے بتائیں کہ آپ حاضر و ناظر ہیں یا نہیں؟ اور کبکی بات ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شریعت کو نہیں چھپائیں گے، یا آپ لوگوں کا عقیدہ ہے کہ زندگی میں تو ہٹا سکتے تھے لیکن اب روح ہوتی ہے اور روح یہ کام نہیں کر سکتی تو مختار کل کی چھٹی ہو گئی۔

جواب: ۵- شاہد اور شہید الفاظ مشترک ہیں سے ہیں۔ شہید کا معنی حاضر، مطلع، نگران کے آتے ہیں ﴿وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شُهِدًا مَّا دُمْتُمْ فِيهِمْ﴾ [المائدة: ۱۱۷] اسی طرح شاہد بھی ہے۔ لفظ مشترک ہے اور اشتراک لفظی ہے، اسی لفظ سے نگاہبان اور حاضر و ناظر بھی مراد لیں، ایسا نہیں ہو سکتا، آپ ایک معنی متعین کریں، اس لئے کہ ”لا عسوم فی المشترك“ اور ترجیح کے لئے کوئی قرینہ ہونا چاہیے۔

پھر انہی آیات میں آپ کی تردید ہے: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَهِيدًا عَلَيْكُمْ﴾ [الزمر: ۱۵] خطاب امت کو ہے۔

دلیل ۲: ”وفیکم رسولہ“ سے استدلال

﴿وکیف تکفرون وأنتم تتلی علیکم آیات اللہ وفیکم رسولہ﴾ [آل عمران: ۱۰۱]۔

تم میں اللہ کا رسول موجود ہے تو تم کفر کیسے کرتے ہو۔

جواب: یہ آیت مورد کے اعتبار سے خاص ہے۔ اس اور خزرج کی لڑائی ہو رہی تھی ان کو کہا جا رہا ہے اب

تو نبی آگیا اب صلح کرلو۔

عموم لفظ کے اعتبار سے ان کی دلیل ہے، کہتے ہیں العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد۔ لیکن ہم

کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ ایجاب کلی عرفی ہے، حقیقی نہیں۔ کیونکہ بسا اوقات خصوص سبب کا اعتبار ہوتا ہے عموم لفظ کا اعتبار

نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ خطاب اس و خزرج کے لئے ہے، اگر عموم لفظ ہو تو مراد ”فسی الناس“ ہوگا پھر بھی ہر جگہ میں

موجود ہونا ثابت نہیں۔ کیونکہ دوسری آیت ہے: ﴿وما کنتم لدیہم اذ یلقون افعلامہم﴾ [آل عمران: ۴۹]

اب ﴿وفیکم رسولہ﴾ سے تو حاضر و ناظر ثابت ہو رہا ہے اور ﴿وما کنتم لدیہم﴾ یہ آیت نفی کر رہی ہے۔

آپ کا سنجیدہ طبقہ بھی یہ کہتا ہے کہ پیارے پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بعض امکانہ میں نہیں، لہذا آپ بھی

﴿وفیکم رسولہ﴾ کے عموم کے قائل نہیں۔ ﴿واذا رایست الذین یخوضون فی آیتنا فأعرض عنهم حتی

یخوضوا فی حدیث غیرہ﴾ [الأنعام: ۶۸] اس پر نبی عمل پیرا ہیں اور یقیناً اس مجلس میں نہیں ہوتے اور ﴿فلا

تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین﴾۔

رسول اللہ جب موجود ہوں تو اللہ عمومی عذاب نہیں دیں گے۔ اب آپ بتائیں کہ خدا کا یہ عذاب کیوں

نازل ہو رہا ہے؟ عذاب کا نازل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر نہیں۔

قبریں بھی جگہ ہیں اور آپ کے زعم کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان میں بھی موجود ہیں تو کسی

کو عذاب نہ ہونا چاہیے، جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندہ تھے تو کھجور کی دو شاخیں لگا رہے ہیں اور ان کی برکت

سے عذاب ٹل جاتا ہے، یہاں پر روح مبارک موجود ہے تو اب عذاب بطریق اولیٰ نہیں ہونا چاہیے۔

دلیل ۳: ”ألّم تر“ سے استدلال

﴿ألّم تر کیف فعل ربک بأصحاب الفیل﴾ [الفیل: ۱]۔ ”ألّم تر“ اور اس طرح کے الفاظ سے

استدلال کرتے ہیں، معنی کرتے ہیں۔ کیا آپ نے نہیں دیکھا، یعنی دیکھا۔

جواب: روایت کی دو صورتیں ہیں: غلطی، بصری۔ جہاں پر خطاب ہے اس سے مراد روایت غلطی ہے نہ کہ بصری۔ آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ابراہیم کا واقعہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ولادت سے چالیس دن پہلے کا ہے۔ اب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پیدا نہیں ہوئے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دیکھ رہے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ اَلَمْ تَرَ، اَلَمْ تَعْلَمْ کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے امریکہ پاکستان کا کیا کرے گا، میں کہتا ہوں کہ کیا تم نے عراق اور افغانستان کا حال نہیں دیکھا، اس سے روایت علمی مراد ہے۔ ”تفسیر حازن“ میں ہے: اَلَمْ تَرَ اَی: اَلَمْ تَعْلَمْ (۱)۔

الزامی جواب: ﴿اَلَمْ تَرَ اَیْ کَیْفَ خَلَقَ اللّٰهُ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ﴾ [النوح: ۱۵] کیا تم نے نہیں دیکھا، کیا ہم اُس وقت مشاہدہ کر رہے تھے جس وقت اللہ نے آسمان و زمین کو پیدا کیا؟ اور کہیں پر مخاطب عام ہوتا ہے: ﴿اَلَمْ تَرَ اَیْ الَّذِیْ حٰجَّ اِبْرٰهٖمَ﴾ [البقرہ: ۲۵۸] اَی: اَلَمْ تَرَ اَیْہَا الْمَخَاطَب۔ مخاطب عام ہے، اس لئے ان جیسے الفاظ سے روایت علمی مراد ہوتی ہے۔ روایت بصری نہیں۔
دلیل ۴:

﴿يَعْتَذِرُونَ بِالْیَکْمِ..... وَسِیْرِ اللّٰهِ عَمَلِکُمْ وَرِسُولِهِ﴾ [البقرہ: ۶۴]۔ اللہ تمہارے اعمال کو دیکھ رہا ہے۔ اور رسول بھی۔ کہتے ہیں کہ یہ آیت اگرچہ منافقین کے بارے میں ہے لیکن عموم لفظ کو لے کر استدلال کریں گے۔ اللہ جب ہر جگہ حاضر تو ”رسولہ“ کا عطف لفظ اللہ پر ہے۔ اس لئے رسول بھی ہر جگہ حاضر و ناظر ہوگا۔

جواب: ۱- دوسرے رکوع میں ہے ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فِیْ سِیْرِ اللّٰهِ عَمَلِکُمْ وَرِسُولِهِ وَالْمُؤْمِنُوْنَ﴾ [التوبہ: ۱۰۵] جیسے بھی عمل کرو تم کو اللہ اور رسول اور مؤمنین دیکھتے ہیں۔ اب مؤمنین کے بارے میں کیا کہیں گے۔
جواب: ۲- یہ آیت باتفاق مفسرین منافقین کے بارے میں ہے۔ جس وقت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم غزوہ تبوک کے لئے نکلے اس وقت اللہ نے آپ کو متلاذیا کہ ان کے بہانے تسلیم نہیں کرنا، جب اللہ رب العزت نے بتایا تو محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خود حاضر و ناظر نہ ہوئے۔ حدیث میں ہے: ”مُحَرِّضْتُ عَلَیْ عَلٰی اَعْمَالِ اُنْتَهٰی“ (۲)۔

(۱) (تفسیر الخازن: ۴/۴۹۰، حافظ کتب خانہ)۔

(۲) (مسند احمد: ۶/۲۳۰، احیاء التراث العربی)۔

میری امت کے اعمال مجھ پر پیش ہوتے ہیں۔ اب پیش کرنے والے کون ہیں؟ عارض اور پیش کرنے والے فرشتے ہیں اور پیش اسی لئے کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو معلوم نہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر نہیں۔ ایک اور حدیث میں ہے: ”فَإِنْ صَلَوةَ أُمْتِي تُعَرَّضُ عَنِّي“ (۱)۔

تمہارا درود مجھ پر پیش کیا جاتا ہے۔ پیش کرنے والے فرشتے ہیں اور پیش اس لئے کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر نہیں۔

وکیل: ۵:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الحج: ۱۰۷]۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو رحمتہ للعالمین بنا کر بھیجا۔ عالمین میں آسمان زمین، سمندر اور عالم کا ہر ہر فرد مراد ہے۔ اور آپ رحیم تب ہوں گے جب آپ کو کسی کی حالت کے بارے میں علم ہوگا کہ اس کو یہ تکلیف ہے۔ رحیم کو مرحوم جب ہی ترس آئے گا جب اس کو علم ہو گیا کہ مرحوم کو کیا تکلیف ہے۔ اور سب مرحوم ہیں۔ اس میں سب کچھ آ جاتا ہے ابتدا ساری چیزوں کا علم ہے: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ہم کہتے ہیں: النبی قریب من کل محسن (یہ دعا ہے) لَآئِن رَّحِمَہُ اللہ (یہ صغریٰ ہے) وکل ما هو رحمة اللہ فهو قریب من کل محسن (یہ بڑی ہے) فالنبی قریب من کل محسن لَآئِن رَّحِمَہُ اللہ (یہ نتیجہ ہے) فالنبی شامل لکل شیء، لَآئِن رَّحِمَہُ اللہ، وکل ما هو من رحمة اللہ فهو واسع لکل شیء، فالنبی واسع لکل شیء، و شامل لہ۔ اور رحمت سے مراد کہ آپ کا علم ہر چیز کو شامل ہے۔

جواب: ۱- ”مسائل الرازی واجوبتها“، میں اسی آیت کے تحت لکھا ہے: ”المراد بالرحمة

رحیم، وهو صلی اللہ علیہ وسلم کان رحیمًا للفریقین، ألا ترى أنهم لما شجوه يوم أحد وكسروا منه حتى خرم مغشيًا عليه، فلما أفاق قال: اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون“ (۲)۔

رحمتہ رحیم کے معنی میں ہے اور رحیمًا شفیعاً کے معنی میں ہے یعنی آپ مشفق للعالمین ہیں۔ اور مشفق تب ہوں سب آپ کا مسئلہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ فلاں صاحب مشفق ہیں، مشفق

جب ہوں گے جب ان کے سامنے آپ کا مسئلہ جائے گا، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فلاں صاحب ہر جگہ میں مشفق ہیں اور جب تک کسی کی حالت کے بارے میں علم نہ ہو اس وقت تک مشفق نہیں۔ اسی طرح نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے عاملین کے حالات میں سے کسی کی حالت آجائے تب مشفق ہوں گے ورنہ نہیں اور اس شفقت کا معاملہ طائف میں ہوا جب نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہوش میں آئے تو فرمایا ”اللہم اھد قومی فإنہم لا یعلمون“۔ اس سے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہر جگہ حاضر و ناظر ہونا لازم نہیں آتا۔ پھر لکھا ہے کہ یہ بعینہ ایسے ہے جیسا کہ بارش بارش سے زمین کا مالک کوشش کرے گا کہ یہ اس کی زمین کو سیراب کرے لیکن اگر مالک راستہ بند کر دے تو پھر سیراب نہیں کرے گی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شفقت سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

جواب: ۲- مان لیا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رحمۃ ہیں لیکن رحمت کا ہر جگہ ہونا یہ غلط ہے۔ آپ کبریٰ۔ ”وکل ماہو رحمۃ اللہ فہو قریب من المحسنین“ یہ ٹھیک نہیں۔ قرآن میں ہے ﴿وہو الذی یرسل الریاح بشراً بین یدیه رحمۃ﴾ [الأعراف: ۵۷]۔ رحمت سے مراد بارش ہے، کیا بارش ہر وقت ہر جگہ ہوتی ہے؟ اس طرح ہر ایک رحمت کا حاضر و ناظر ہونا لازم آئے گا۔ شوہر بھی بیوی کے لئے رحم دل ہوتا ہے، ماں بھی رحیم ہوتی ہے۔

جواب: ۳- آیت کریمہ میں اللہ کی رحمت کی وسعت کو بیان کیا گیا ہے اس سے ہر ایک استفادہ کر سکتا ہے، بشرطیکہ اس کے اندر صلاحیت ہو۔

جواب: ۴- ”رحمۃ“ میں یہ رحمت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فعل کا ہے، یہ سمجھنا غلط ہے۔ اس لئے کہ ”رحمۃ أرسلنا“ کا مفعول لہ اور ارسال کا فاعل اللہ ہے، اس لئے رحمت کا فاعل بھی اللہ ہے۔ کیونکہ فعل مذکور مفعول لہ دونوں کا فاعل ایک ہوتا ہے۔ ضرب بے ندادیاً۔ ضرب بھی متکلم کا فعل ہے اور تادیب بھی۔ جس نے حاصل کیا ہے وہ تادیب ہے۔

جواب: ۵- بالفرض مان لیا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی رحیم اور اللہ بھی۔ اور قاعدہ ہے کہ رحیم جس کے لئے ثابت ہوتا ہے تو ماخذ اشتقاق بھی اس کے لئے ثابت ہو جائے گا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رحیم ہیں تو رحمت جو ماخذ اشتقاق ہے وہ بھی ثابت ہو جائے گی لیکن اللہ کی رحمت ہر جگہ ہے اور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رحمت ہر جگہ نہیں۔ ان دونوں میں صرف اشتراک لفظی ہے جیسا کہ اللہ بھی موجود اور ہم بھی موجود، لیکن محمد

میں فرق ہے۔ انا واحد یہ بھی ہے اور اللہ واحد بھی، لیکن وحدت میں فرق ہے۔ قاعدہ بھی ہے اسناد فعل الی فاعل یغایر اسنادہ الی فاعل اخر۔ اس لئے جس رحمت کا فاعل اللہ کی ذات ہے وہ الگ چیز ہے اور جس رحمت کا فاعل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں وہ الگ، دونوں میں فرق اور تغایر ہے۔

دلیل ۶:

”ما كنت تقول في هذا الرجل“۔ کہتے ہیں کہ ہزاروں لوگ مرتے ہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر قبر میں ہیں، اسی لئے تو کہا جاتا ہے: ”هذا الرجل“۔ ”ہذا محسوس مبصر اور مشاہد کے لئے آتا ہے، لہذا ہر قبر میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دکھائے جاتے ہیں اور وہاں پر ہوتے ہیں اس لئے تو فرشتے کہتے ہیں: ”ما كنت تقول في هذا الرجل“۔

جواب ۱: بعض تاویل کرتے ہیں کہ ”ما كنت تقول في هذا الرجل“ کا یہ مطلب نہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں موجود ہوتے ہیں بلکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بدستور روضۃ اطہر میں ہوتے ہیں اور درمیان سے پردہ ہٹا دیا جاتا ہے۔

جواب ۲: قبر میں نہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا جسد ہوتا ہے اور نہ روضۃ بلکہ فرشتہ کہتا ہے کہ جہاں سے آپ آئے ہیں اور جس بندے نے آپ کی رہنمائی کی ہے جو آپ کے ذہن میں ہے، اس کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں۔ تو اس معبود کو بمنزلہ محسوس اور مبصر قرار دیتے ہیں اور اس معبود کی طرف اشارہ ”هذا“ سے کیا جاتا ہے۔

ایک عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”ويعجز عن قلبة لفظ الحاضر نحو قاتل هذا الرجل وإن كان غائباً“ (۱)۔ عام محاورت میں بھی کہا جاتا ہے کہ اس بندے کو چھوڑو، یا کہا جاتا ہے کہ یہ تو ہمارا دوست ہے حالانکہ وہ سامنے موجود نہیں ہوتا۔ بخاری جلد نمبر احدیث ہر قل میں جا بجا ”هذا“ کا استعمال کیا گیا ہے (۲)۔

حالانکہ اس وقت اس مجلس میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود نہیں تھے، اس سے معلوم ہوا کہ ”هذا“ ہمیشہ محسوس مبصر کے لئے استعمال نہیں ہوتا۔

(۱) (مَقُول، انبواب الثانی، أحول المسند إليه: ۱۱۶، مطبع عالی بول کشور لکھنؤ)۔

(۲) (الصحيح للبخاری، باب كيف كان بدء الوحى: ۴/۱، قدیمی)۔

بریلوی حضرات کے ”اشکالات“

”ایہا النبی“ سے حضور ثابت ہے

”السلام علیک ایہا النبی، ایہا النبی“۔ یہ خطاب ہے اور السلام علیک یہ بھی خطاب ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔

جواب: ۱- جب رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم معراج پر تشریف لے گئے تو واقعہ اللہ کے سامنے تھے اور مخاطب تھے۔ اور ”السلام علیک ایہا النبی“ اللہ نے خطاب کر کے فرمایا۔ ہم تو اس کی حکایت کرتے ہیں جس طرح اللہ نے فرمایا ہے۔

الزامی جواب: قرآن میں ہے: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يٰ فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا﴾ اس کو ہم پڑھتے ہیں تو کیا فرعون حاضر و ناظر ہو گیا۔ یہ اسی طرح ہے کہ ہم صرف حکایت کرتے ہیں: ﴿يٰ أَرْضُ اِبْلَعِي مَالِكًا وَبِسْمَاءِ أَفْلَحِي﴾ یہ ساری کی ساری حکایات ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے اس بندے کو کہا جو خیل سے رہا ہوا: ﴿إِذَا كُنْتَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [یوسف: ۴۲] اب وہ مخاطب تو اس وقت سامنے تھا اور اب ہمارے سامنے نہیں۔

جواب: ۲- حضرت عبداللہ بن مسعود اور بہت سے صحابہ کرام نے اس میں تبدیلی کی اور بجائے السلام علیک ایہا النبی کے ”السلام علی النبی“ کہا (۱)۔ یہ اس بات سے بچنے کے لئے کہ شرک کا وہم نہ ہو۔

جواب: ۳- ہم خط لکھتے ہیں اور اس میں السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ لکھتے ہیں۔ کراچی سے کہیں اور خط لکھتے ہیں تو کیا وہ آدمی حاضر ہوتا ہے؟ آپ کہیں گے کہ یہ خطاب اس وقت ہوگا جب اس کے سامنے یہ خط جائے گا اور اس کو ملے گا۔ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ السلام علیک ایہا النبی فرشتے جس وقت اس کو پہنچاتے ہیں اس وقت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر ہوتے ہیں اور مخاطب ہوتے ہیں۔

جواب: ۴- اخبار آحاد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ اور مسئلہ حاضر و ناظر عقیدے کا مسئلہ ہے۔

اشکال ۲: الفاظ نداء سے استدلال

علمائے امت سے منقول ہے کہ وہ یا رسول اللہ اپنی عبارات اور کلام میں استعمال کرتے تھے اور ”یا“ حرف

نداء قریب اور بعید دونوں کے لئے آتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ چاہے قریب سے نداء کی جائے یا دور سے۔

جواب ۱: اس کا جواب بھی وہی ہے ﴿وَإِنِّي لَأَشْفَقُ الْيَهُودَ﴾ [یہی اسرائیل: ۱۰۲]

یہاں بھی نداء پر تلفظ کیا جاتا ہے لیکن کسی کا عقیدہ تو کجا ضعیف قول بھی نہیں کہ فرعون حاضر و ناظر ہے۔

جواب ۲: یا رسول اللہ اگر کوئی حاضر و ناظر سمجھ کر کہتا ہے تو جائز نہیں۔ عقیدت و حکایت کی غرض سے

پڑھنا جائز ہے، اگر بطور انشاء کے پڑھیں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ یہ سمجھ کر کہا جائے کہ منادئی و مخاطب حاضر و ناظر ہے تو یہ شرک اور ناجائز ہے۔ یہاں پر بھی اگر یا رسول اللہ حاضر و ناظر سمجھ کر کہا جائے تو یہ ناجائز ہے۔ اور اگر بطور عقیدت کہے تو جائز جیسا کہ مصیبت کے وقت کوئی کہتا ہے۔ ہائے امی، ہائے ابو۔ یہ صرف عقیدہ کا کہتا ہے، اس صورت میں ابا امی موجود نہیں ہوتے۔ حضرت امداد اللہ مہاجر مکی نے جو یا رسول اللہ کہنے کی گنجائش دی ہے وہ اسی وجہ سے کہ بطور عقیدت کہا جائے نہ کہ حاضر و ناظر جان کر کہیں لیکن چونکہ اس میں بھی شرک کا شبہ ہے، اس لئے شبہ سے بچنے کے لئے نہیں کہا جائے گا۔

اشکال ۳:

”إِنَّ اللَّهَ قَدَرُوِي لِي الْأَرْضَ، حَتَّى أَرَى مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا“ (۱)۔ مشرق و مغرب کو دیکھ لیا۔

جواب ۱: یہ خبر واحد ہے اس سے عقیدے کا اثبات نہیں ہو سکتا۔

جواب ۲: مشرق و مغرب کو دیکھ بھی لیں پھر بھی مشرق و مغرب کی ہر ہر جگہ میں موجود ہونا لازم نہیں آتا

اور نہ ہی ہر ہر چیز کا علم حاصل ہوتا ہے جیسا کہ انسان اپنے بالوں کو روزانہ دیکھتا ہے لیکن اس کو معلوم نہیں کہ کتنے ہیں؟

جواب ۳: یہ واقعہ معراج کے وقت ہوا اور یہ معجزہ ہے اور معجزہ نبی کا فعل اختیاری نہیں بلکہ یہ اللہ کا فعل

ہے اور حاضر و ناظر، عالم الغیب ہونا افعال اختیاریہ میں سے ہیں، اس لئے ان کا ثبوت معجزہ سے نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ حضرت موسیٰ کا عصا زمین پر ڈالنا تو فعل اختیاری ہے لیکن عصا سے بڑا سانپ بن جانا فعل غیر اختیاری ہے۔ کبھی تو آسمانوں پر پہنچ جاتے ہیں اور کبھی اپنے پاؤں کے نیچے چیز کا علم بھی نہیں ہوتا۔

جواب ۴: اللہ تعالیٰ نے کائنات کو سمیٹا تا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس کو دیکھ لیں۔ حضور صلی اللہ

تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر نہیں تھے اس لئے تو زمین و آسمان کو سمیٹا جا رہا ہے، جب کہ آپ کا عقیدہ تو ابتداء عالم سے ہے کہ اس وقت سے حاضر و ناظر ہیں۔

اشکال ۴:

حدیث میں آتا ہے کہ بندہ جب میری عبادت کرتا ہے تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور میں اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے (۱)۔

بریلوی کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے زیادہ قریب اللہ کے اور کون ہوگا، اس لئے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا جو ہاتھ ہے گویا وہ خدا کا ہاتھ ہے اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی آنکھ گویا کہ وہ خدا کی آنکھ ہے۔ اور اللہ ہر چیز کو دیکھتا ہے اور ہر جگہ حاضر و ناظر ہے، اس لئے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی حاضر و ناظر ہیں اور ہر چیز کو دیکھ رہے ہیں۔

جواب ۱: یہ خبر واحد ہے اور اس سے قطعیت کا ثبوت نہیں ہوتا چہ جائیکہ اس سے عقیدہ ثابت ہو۔

جواب ۲: اللہ اس کا ہاتھ بن جاتا ہے اور آنکھ بن جاتا ہے، اس کی وضاحت کر دیں آیا اللہ نے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں حلول کر دیا ہے اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہاتھ بعینہ وہی ہاتھ ہے جو اللہ کا ہاتھ ہے، اور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی آنکھ بعینہ وہی آنکھ ہے جو اللہ کی ہے اور یہ حلول سریانی ہے (کہ حال کی طرف اشارہ بعینہ محل کی طرف اشارہ ہے) اور کوئی فرق نہیں۔ اگر یہ عقیدہ ہے تو یہ حلول بین کا مسلک ہے اور ان کے کفر میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اگر وہ مقصد ہے جو محدثین نے بیان کیا ہے کہ بندہ جب میرے قریب ہو جاتا ہے اور میرا قرب حاصل کر لیتا ہے تو ان کے اعضاء پر میری خصوصی نگاہ ہوتی ہے اور اللہ ان کے اعضاء کی خصوصی حفاظت کرتا ہے، ان سے جو فعل صادر ہوگا وہ خصوصی نگاہ میں صادر ہوگا اور ان سے غلط کام صادر نہیں ہوتا اور ان اعضاء سے ایسے افعال کا صدور ہوتا ہے جس سے اللہ راضی ہوتا ہے۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ یہی معنی صحیح ہے لیکن آپ کے مدعا پر دلالت نہیں کرتا۔

فیصلہ کن بات

جب بھی بات ہو تو اول اس کو طے کریں کہ یہ مسئلہ عقیدے کا ہے یا فرعی؟ اگر عقیدہ کا ہے تو اس کے لئے نص

قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة چاہیے۔ قرآن پورا کا پورا قطعی الثبوت تو ہے لیکن پورا قطعی الدلالة نہیں۔ اخبار متواترہ بھی قطعی الدلالة ہیں اور اسی طرح اجماع۔ اس لئے ان تین میں سے کسی ایک سے ایسا کو ثابت کرنا ہوگا۔ اگر مسئلہ فرعی ہے تو مقلد کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے امام کی تصریح دکھائے (اور بریلوی مقلد ہیں) احناف کی امھات کتب فقہ، معتبر متون و شروحات اور فتاویٰ میں تصریح دکھائیں کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔

تصریح کجا فقہاء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر کوئی آدمی نکاح میں کہتا ہے کہ میں نے خدا اور رسول کو گواہ بنایا تو یہ آدمی کافر ہے۔ اس لئے کہ اس نے یہ عقیدہ بنا رکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔

بریلوی جو عبارات پیش کرتے ہیں وہ ”الحاوی للفتاویٰ“ امام سیوطیؒ کی ہیں اور امام سیوطیؒ شافعی المذہب ہیں اور بسا اوقات تسابیل کا شکار ہو جاتے ہیں، لہذا ان کی نقل کردہ حدیث تحقیق کی شرائط پر پرکھنے کے بعد ہی قابل قبول ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ کہ بات تو عقیدہ کی ہو رہی ہو اور آپ ”الحاوی للفتاویٰ“ کی عبارتیں پیش کریں یا صوفیاء کی عبارتیں پیش کریں اس کی اجازت نہ آپ کو ہے نہ ہمیں۔ لہٰذا لئے ان عبارت سے کام نہیں چلے گا بلکہ نص قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة ہونی چاہیے۔





کتاب



مسئلہ علم غیب

علم الغیب اور علم بالغیب میں فرق ہے۔ مناظرہ علم الغیب میں ہوگا نہ کہ علم بالغیب میں کیونکہ علم بالغیب میں کوئی جھگڑا نہیں۔ عالم الغیب اور حاضر و ناظر میں تلازم ہے، کیونکہ حاضری کل مکان و ناظر کل شیء، ہر مکان میں حاضر ہونا اور ہر چیز کو دیکھنا اس بات کو مستلزم ہے کہ آپ عالم الغیب سے بھی متصف ہوں، لہذا جو دلائل عقیدہ حاضر و ناظر کی تردید کے لئے پیش کئے گئے وہی دلائل اس مسئلے میں بھی جاری ہوں گے۔

مدعی کون

بریلوی حضرات اس مسئلہ میں مدعی ہیں کیونکہ مدعی کی تعریف: ”من اذا ترك ترك“ ان پر صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ اس کفریہ عقیدہ سے باز آجائیں تو ان کے ساتھ ہمارا کوئی بحث و مباحثہ نہیں۔

نیز عالم الغیب اللہ کی صفت ہے۔ امرٌ تغزّیہ اللہ لہذا اس صفت کو غیر اللہ کے لئے ثابت کرنا خلاف ظاہر ہے، اور جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے، اس لئے بریلوی اس مسئلہ میں مدعی ہیں۔

علامہ احمد رضا خان کا پوری زندگی اسی پر عمل رہا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندگی کے ابتدائی مراحل میں عالم الغیب نہیں تھے بلکہ قرآن کا نزول آہستہ آہستہ ہوتا رہا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علم غیب کی تکمیل اس وقت ہوئی جب قرآن کی تکمیل ہوگئی اور وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ تو پوری زندگی آپ بھی عالم الغیب نہ ہونے کے قائل اور وفات سے پہلے عالم الغیب ہونے کے قائل ہیں تو یہ بات خلاف ظاہر ہے اور جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے، لہذا بریلوی حضرات مدعی ہیں۔

اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے علم غیب کلی کو ثابت کرتے ہیں اور یہ بھی خلاف ظاہر ہے۔ اس لئے بریلوی مدعی ہیں۔

علم غیب جزئی کا عقیدہ بھی درست نہیں

ہم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے علم غیب کے کسی طرح بھی قائل نہیں نہ کلی نہ جزئی۔ (اور اگر ہم جزئی

کے قائل ہو جائیں تو بریلوی کلی مشرک اور ہم جزئی مشرک (باقی اطلاع الغیب، انباء الغیب اور اخبار الغیب یہ علم غیب نہیں۔ جس چیز کے ہم قائل ہیں وہ علم الغیب نہیں اور جو علم غیب ہے ہم اس کے جزئی ہونے کے بھی قائل نہیں۔ اس کے علاوہ عطائی کو علم غیب نہیں کہتے، عطائی کو علم غیب کہنا، یہ صرف شرک کو رواج دینے کے لئے ایک ڈھال ہے۔

دعویٰ

بریلوی حضرات کے اس مسئلے میں کئی دعوے ہیں۔ بریلوی حضرات کو علم غیب کے مسئلہ میں اپنا مذہب معلوم ہی نہیں کہ اصل عقیدہ کیا ہے؟

مذہب : ۱۔ بلا استثناء شئی تمام غیوب کا علم پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیا گیا ہے کسی چیز اور کسی وقت کا استثناء نہیں۔

مذہب : ۲۔ مولانا مفتی نعیم الدین مراد آبادی کا مذہب یہ ہے کہ اللہ نے اپنے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو تمام غیوب سکھائے اور کوئی چیز بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مخفی نہیں۔ صرف ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کا علم نہیں۔

مذہب : ۳۔ تمام ممکنات حاضریہ اور غائبیہ (لہذا اس سے واجب نکل گیا) ان سب کا علم اللہ تعالیٰ نے پیارے پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیا ہے۔

مذہب : ۴۔ یہ احمد رضا خان کا مذہب ہے۔ ابتدائے آفرینش عالم سے الٰہی یوم القیامۃ پورے عالم کی ہر ہر چیز اور ہر ہر ذرے کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہے۔ (لیکن پھر بھی نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا علم تنہا ہی ہے اس لئے کہ یہ عالم تنہا ہی ہے، اور جو چیز اس عالم میں ہوگی وہ بھی تنہا ہی ہوگی۔ عالم محصور بین الحاضرین ہے اور اللہ کی ذات اور صفات ابتدائے عالم سے پہلے ہے، اس لئے اس کا علم نہیں۔ (انباء المصطفیٰ ص ۳)

حق تعالیٰ نے روز ازل سے آخر تک سب ماکان و مایکون الی یوم القیامۃ کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بتایا۔ ”ماکان“ سے مراد جو واقع ہو گیا اور ”مایکون“ سے مراد جو مستقبل میں ہوگا۔ اس میں جنت، جہنم ساری چیزوں کا علم تھا۔ لیکن اس کی انتہاء بیان کر دی۔ ”انباء المصطفیٰ“ ص ۳ پر مایکون کو الی یوم القیامۃ کے ساتھ مقید کیا ہے۔ اور اسی ص ۳ پر ہے۔ ہمارے حضور صاحب قرآن کو اللہ تعالیٰ نے تمام موجودات جملہ ماکان و مایکون الی یوم القیامۃ اور تین

مندرجات لوح محفوظ کا علم دیا۔ (جمع مندرجات لوح محفوظ کا علم یہ قول ماکان وما یکون الی یوم القیامہ کی تفسیر ہے)

مذہب ۵:- قاضی فضل احمد صاحب لدھیانوی کا ہے: ”انوار آفتاب صداقت“ (اس پر علامہ احمد رضا

خان اور باقی حضرات کی تقریظات بھی ہیں) اس میں فرماتے ہیں کہ لوح محفوظ پر جب قلم چلتا تھا تو میں اس کو سنتا تھا

حالانکہ میں شکم مادر میں تھا۔ (نتیجہ کیا نکلا) کہ ابتداء خلق عالم سے پہلے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو سب کچھ کا علم ہے۔

(مقام تعجب ہے، عبارت پر غور کیا جائے کہ ادھر سے کبر رہے ہیں کہ لوح محفوظ پر جب قلم چلتا تھا اور ادھر سے کہہ رہے ہیں کہ

میں شکم مادر میں سنتا تھا۔ حالانکہ کائنات کی پیدائش کے لاکھوں سال بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شکم مادر میں آئے)

بعض کہتے ہیں کہ معراج میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو علم غیب دیا گیا۔ مولانا نعیم الدین مراد آبادی نے

لکھا ہے کہ شب معراج میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو یہ علم دیا گیا (۱)۔

مسئلہ ایک ہے، لیکن سب کے اپنے اپنے مسلک ہیں۔ جب اپنے عقیدے کا ہی علم نہیں تو دلائل کیا خوب

ہوں گے۔

و غوی

ہم اہل سنت و جماعت بریلوی حنفی نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے جمع ماکان وما یکون کے علم غیب

کلی کے قائل ہیں۔ (اس لئے اس کو الی یوم القیامہ کے ساتھ متعید بھی نہیں کرنا اور اگر الی یوم القیامہ ہو تو اس کی

صفاحت، پھر علم غیب کی تاریخ یہ کب سے ملا؟ شب معراج یا ابتداء عالم سے یا وفات سے کچھ پہلے۔ ان میں سے

کسی ایک کی تعیین کر دو)

تقید سے میں تضاد

مسئلہ حاضر و ناظر میں یہ کہا کہ حضور ابتداء آفرینش عالم سے حاضر و ناظر ہیں (احمد رضا خان کا مسلک بھی

یہی ہے) لیکن علم غیب کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ وصال سے پہلے علم غیب دیا گیا۔ اب حاضر و ناظر کے سلسلہ میں دفعۃً

صدقہ کے قائل ہیں اور علم غیب کے سلسلے میں تدریجاً کے حالانکہ حاضر فی کل مکان و ناظر کل شیء عالم

غیب ہونے کو مستلزم ہے۔

قاضی فضل احمد صاحب نے ابتدائے خلق عالم سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو عالم الغیب قرار دیا۔ تدریجاً نہیں۔ اور مفتی نعیم الدین مراد آبادی کہتے ہیں کہ آپ جمیع ماکان و مایکون کے عالم ہیں لیکن اس کی تکمیل شب معراج کو ہوئی۔ احمد رضا خان کا مسلک یہ تھا کہ عالم ماکان و مایکون ہیں لیکن اس کی تکمیل نزول قرآن کی تکمیل پر ہوئی۔ اب ہمیں کس کو باطل کرنا ہے جب احمد رضا خان کے مسلک کو باطل قرار دے دیں گے تو باقی دو کے خود بخود ہو جائیں گے۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جمیع ماکان و مایکون کے عالم ہیں لیکن تدریجی طور پر، اور یہ سلسلہ نزول قرآن کی تکمیل پر ہوا۔ احمد رضا خان نے یہ عقیدہ اس لئے اپنایا کہ اگر آپ لوگ (دیوبندی) اعتراض کریں کہ پھر ستر صحابہ کرام کو کیوں شہید کر دیا گیا تھا؟ اماں عائشہ پر تہمت لگائی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خاموشی کیوں اختیار کی۔ ان سب کا جواب ان کی طرف سے ہوتا ہے کہ یہ پہلے کے واقعات ہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب بعد میں ہوئے۔

﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ۱۱۳] اس آیت کے بعد بہت سارے واقعات ہیں۔ جن سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عالم الغیب ہونے کی نفی ہوتی ہے لیکن احمد رضا خان انہیں بھی پہلے کے واقعات میں شمار کرتے ہیں کہ یہ واقعات پہلے کے ہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب نزول قرآن کی تکمیل کے بعد اور وفات سے پہلے بنے لیکن اس کی تاریخ ان کو معلوم نہیں۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جمیع ماکان و مایکون الی یوم القيامة کے عالم ہیں، (اب اس کی ترجمانی یوں ہوگی) کل ما وجد وما يوجد فی العالم الی یوم القيامة فهو معلوم للنبی۔ یہ موجب کلیہ ہے اور موجب کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ ہوتی ہے۔ اس لئے اگر ہم یہ پیش کریں گے کہ ”مافی الارحام“ کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نہیں تھا تو موجب کلیہ ٹوٹ جائے گا۔ اور یہ امور خسرہ ایسے ہیں کہ ان کا علم سوائے اللہ کے اور کسی کو نہیں۔ اس لئے بریلوی حضرات کا موجب کلیہ ٹوٹ جائے گا۔

ہم لوگ (دیوبندی) نہ علم غیب کلی کے قائل ہیں اور نہ جزئی کے (ہمارے جن حضرات نے یہ کہا ہے کہ ہم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے جزئی علم غیب کے قائل ہیں، یہ تسامح ہوا ہے۔ یا انہوں نے اطلاع الغیب، غیب الغیب کی تصریح نہیں کی) اگر ہم ایجاب جزئی کے قائل ہوں تو ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ﴾

۱۰۔ [النم: ۶۵] سے ناقض ہوتا ہے، اس طرح کہ اگر یہ سائبہ کلیہ ہے تو اس کو آپ کے موجبہ جزئیہ نے خور توڑ دیا اور اگر سائبہ جزئیہ ہے تو سائبہ کا سور یہاں پر نہیں۔ اس لئے قرآن ہی ہمارے مخالف ہو جاتا ہے، اسی لئے ہم نے علم الغیب کلی کے قائل ہیں اور نہ جزئی کے۔

جواب دعویٰ

اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اخبار الغیب، انباء الغیب اور اطلاع الغیب کے ذریعے سے جتنے علوم سے نوازا ہے، وہ اللہ کی مخلوق میں سے کسی کو بھی حاصل نہیں، اور خلق خدا میں "فوق کل ذی علم علیہم" کے مصداق آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہی ہیں لیکن اس کے باوجود آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم باطمینان الغیب نہیں۔ اس لئے کہ اخبار الغیب کو علم الغیب نہیں کہا جاتا۔ بعض نے تو تصریح کی ہے اور بعض نے اگر تصریح نہیں کی تو اس کو تسامح فی العبارة یا تسامح فی التعبير سمجھا جائے۔

علم غیب عطائی کی وضاحت

بریلوی کہتے ہیں کہ اللہ نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو علم الغیب عطائی فرما دیا ہے۔ لیکن علم غیب عطائی چاہے کلاً ہو یا جزئاً ہو اس کو علم غیب نہیں کہتے۔ سوال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی کون سی صفت ذاتی ہے؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وجود مبارک ذاتی ہے یا عطائی؟ اگر عطائی ہے تو آپ نے "لست بموجود" کہہ کر ذاتی وجود کی نفی کیوں نہ کی۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رسالت ذاتی ہے یا عطائی؟ اگر عطائی ہے تو "سنت رسولی" فرماتے اور ذاتی رسول کی نفی فرماتے۔

قرآن کریم آپ کو ذاتی طور پر حاصل ہوا یا عطیہ خداوندی ہے؟ اگر عطیہ ہے تو ما انزلنا القرآن کہہ کر ذاتی کی نفی کیوں نہ فرمائی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی باقی صفات، اخلاق کریمانہ سب اگر عطائی ہیں تو آپ نے کسی کی بھی نفی کیوں نہ کی۔ الغرض جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وجود مبارک ہی ذاتی نہیں بلکہ عطائی ہے تو معصوف عطائی کی کوئی صفت ذاتی نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ فرق سوائے سادہ لوح مسلمانوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے مایہ دہ کچھ نہیں۔

علم غیب عطائی کی نفی پر دلائل

علاوہ ازیں قرآن مقدس کی آیات علم غیب عطائی کی نفی پر بھی دلالت کرتی ہیں۔ قرآن میں ہے: ﴿وَمَا عَلَّمَهُ الشَّعْرُ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [یس: ۶۹]۔ ہم نے آپ ﷺ کو شعر نہیں سکھائے۔ اس کا مطلب ہوگا کہ ہم نے سکھائے نہیں تو آپ نے سیکھا بھی نہیں۔ تعلیم مطاوع عنہ ہے اور علم و تعلم مطاوع ہے۔ تعلیم از قبیل فعل اور علم و تعلم از قبیل انفعال ہے۔ اس کے علاوہ علم نہ تفعلیل ہے اور تفعلیل تدبیر پر دلالت کرتا ہے کہ آہستہ آہستہ بھی نہیں سکھایا۔ لہذا مطلب ہوگا کہ آپ کو شعر کا علم دیا نہیں تو آپ کو اس کا علم آیا بھی نہیں۔

دوسری دلیل

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَضَيْنَا عَلَيْهِمْ وَتِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ﴾

[المؤمن: ۷۸]۔

”آپ سے قبل کئی رسول ہم نے بھیجے، ان میں سے بعض کے احوال ہم نے آپ کو

بتائے اور بعض کے احوال آپ کو نہیں بتائے۔“

جب بعض پیغمبروں کے احوال آپ کو نہیں بتائے گئے تو علم غیب عطائی کا دعویٰ بھی درست نہ ہوا۔ ضرور سنا

قَدْ قَضَيْنَاهُمْ عَلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِ وَرُسُلًا لَمْ نَقْضِهِمْ عَلَيْهِمْ ﴿[النساء: ۱۶۴]۔

قرآن کریم سے خود ساختہ تاویل کی نفی

قرآن مجید میں کئی ایسے مقام ہیں جہاں یہ خود ساختہ تاویل بھی نہیں ہو سکتی۔ ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ﴾

حِثِّهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا ﴿[ہود: ۴۹]۔

”یہ غیب کی چند خبریں ہیں جو وحی کے ذریعے ہم آپ کو پہنچاتے ہیں۔ اس قرآن کے نازل ہونے سے پہلے

بالذات نہ تو آپ جانتے تھے اور نہ ہی آپ کی قوم کے لوگ (اور نزول قرآن سے پہلے بالعرض آپ بھی جانتے تھے

اور آپ کی قوم کے لوگ بھی؟“

﴿لَمْ أَذْنَبْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعُنَ لَكَ الْذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَذِبِينَ﴾ [التوبة: ۴۳]۔ اس کا کیا حکم

کریں گے کہ اگرچہ آپ کو عطائی طور پر پتوں جھوٹوں کا علم تھا مگر جب تک آپ کو بالذات علم نہ ہو جاتا آپ اجازت نہ

دیتے!!

﴿إِنْ أَدْرَى أَقْرَبَ مَا تَعْدُونَ﴾ [الحج: ۲۵]۔ جس عذاب کا وعدہ تم سے کیا جاتا ہے بالذات مجھے معلوم نہیں کہ وہ قریب ہے یا بعید لیکن عطا فی خور پر معلوم ہے۔

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دعا مانگی ”اللھم انی اعوذ بک من علم لا ینفع“ (۱)۔

جو علم نافع نہ ہو اس سے پناہ مانگتا ہوں۔ شعر کا علم مناسب نہیں اس سے بھی پناہ مانگی۔ اب آپ بتائیں کہ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی یہ دعا قبول ہوئی یا نہیں؟ اگر قبول ہوئی تو اللہ نے دیا نہیں اور محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لیا بھی نہیں۔ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لیا نہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس اس کا علم تھا ہی نہیں۔ اب یہ بھی ایک علم ہے، اس لئے آپ کا موجب کلیہ ٹوٹ گیا۔ بعض اشیاء کا علم نہ ہونا یہ سالبہ جزئیہ ہے، اور موجب کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ ہے کیوں کہ سالبہ جزئیہ سے موجب کلیہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اگر کہیں کہ یہ دعا قبول نہیں ہوئی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنی دعا کو قبول نہ کر اسکے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مختار کل نہ رہے۔ اور یہ بات کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی دعا قبول نہیں ہوئی کسی مسلمان کی شان سے بعید ہے۔ ہم تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو مستجاب الدعوات مانتے ہیں۔

ہشادہ: علم غیب عطا فی اور لائق کہا جاتا ہے اور اس کو مجازاً علم غیب کہا جاتا ہے۔

ایجاب کلی کا رفع سلب جزئی سے ہوتا ہے

آپ ایجاب کلی کے مدعی ہیں، ہم اس کو توڑنے کے لئے رفع ایجاب کلی کو لائیں گے اور رفع ایجاب کلی سالبہ کلیہ سے بھی ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ سے بھی۔ جیسا کہ کہا جائے کہ پاکستان کا ہر ہر وزیر اچھا ہے، یہ موجب کلیہ ہے، اب کہا جائے کہ کوئی بھی اچھا نہیں یہ سالبہ کلیہ ہے۔ اس سے بھی موجب کلیہ ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر کہا جائے کہ بعض وزراء اچھے نہیں پھر بھی موجب کلیہ ٹوٹ جائے گا۔ اور سالبہ کلیہ کی صورت میں سالبہ جزئیہ خود بخود آ جاتا ہے، جب کوئی اچھا نہیں تو بعض تو خود بخود اچھے نہیں۔

اس لئے اگر ہم کہیں کہ ساری چیزوں کا علم نہیں یہ سالبہ کلیہ ہے، اور اگر صرف ایک چیز پیش کریں کہ اس کا علم ہے، یہ سالبہ جزئیہ ہے پھر بھی آپ کا موجب کلیہ کہ ہر چیز کا علم ہے ٹوٹ جائے گا۔

شرائط مناظرہ

- ۱..... مناظرہ علم الغیب پر ہو گا علم بالغیب پر نہیں۔
- ۲..... یہ عقیدہ کا مسئلہ ہے، اس لئے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت دلیل پیش کرنا ہوگی۔ اخباراً حادثہ کا نہیں چلے گا۔
- ۳..... ثبوت مدعا میں عبارات اکابر، معجزات اور کشف اولیاء کو پیش نہیں کیا جائیگا، اس لئے کہ کشف اور معجزہ یہ غیر اختیاری اور وقتی ہوتے ہیں اور علم غیب کلی کا عقیدہ دائمی اور اختیاری ہے۔
- ۴..... نصوص قطعی الثبوت و قطعی الدلالت میں لفظ "عالم الغیب" کا اطلاق علی رسول اللہ دکھاو، ہم مناظرہ ہو گئے اور تم جیت گئے۔

کشف کے بارے میں تحقیق

کشف میں یہ ہوتا ہے کہ کشف عمدہ سے پردہ کو ہٹا دیا جاتا ہے اور اس کو وہ منظر دکھادیا جاتا ہے۔ کشف، کرامات اور معجزات یہ غیر اختیاری افعال ہیں اور اگر کوئی بریلوی کشف کا سہارا لے بھی تو ہم نہیں گے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر نہ رہے۔ کیونکہ کشف میں یہ ہوتا ہے کہ دور ایک علاقہ ہے اس کے بارے میں پوچھا جاتا ہے تو اللہ درمیان سے پردہ کو ہٹا دیتا ہے تو وہ اس کو دیکھ لیتا ہے۔ اب حاضر و ناظر نہیں ہیں اسی لئے تو کشف کی ضرورت پیش آئی، جیسا کہ بیت المقدس کو دکھلایا گیا۔ غزوہ موتہ میں وہ منظر دکھلایا گیا کہ فلاں شہید ہو گئے، فلاں شہید، پھر جہنم کسی اور نے لے لیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو رونا آ گیا۔ اسی طرح حدیث میں ہے "لقد رأیت الآن منذ صلیت لکم الصلوۃ الجنت والنار ممثلتین فی قبلۃ هذا الجدار" (۱)۔ یہ کشف ہے۔ بزرگ اور نبی کے کشف میں فرق یہ ہے کہ بزرگ کا کشف ظنی ہوتا ہے اور نبی کا کشف قطعی ہوتا ہے۔ "ان الله زوی لیس الارض" (۲)۔

اس سے بریلوی علم غیب پر استدلال کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

(۱) (الصحيح لمسلم: ۵۰۳۹، کتاب الاذان، باب رفع يضر إلى الإمام في الصلوة، قدس).

(۲) (الصحيح لمسلم، کتاب الفتن: ۲، ۳۹۰، قدس).

ناظر ہیں اور عالم الغیب ہیں تو جب بیت المقدس کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو پریشانی کیوں لاحق ہوئی؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو حاضر و ناظر ہیں اور عالم الغیب ہیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو پریشان ہونے کی کیا ضرورت؟ اور پھر اس کو معجزہ اور کشف کیوں قرار دیا گیا؟ اگر حاضر و ناظر ہیں تو پھر آج نماز میں کیوں آگے اور پیچھے ہو رہے ہیں، یہ روزانہ کیوں نہیں ہوتے؟ نبی کبھی تو آسمان کی باتیں بتا رہے ہیں اور کبھی پوچھ رہے ہیں۔

مشاہدے کے باوجود علم الغیب کی نفی

”إن الله زوى لى الأرض“ یہ خبر واحد ہے، اس سے علم غیب کلی کا مسئلہ ثابت نہیں ہو سکتا کیوں کہ عقیدہ کا ثبوت اخبار آحاد سے نہیں ہو سکتا۔ اگر فرض کر لو کہ زمین کو دیکھ لیا پھر بھی اس سے عالم الغیب ہونا لازم نہیں آتا۔ آپ اپنی تھیلی کو روز دیکھتے ہیں تو کیا یہ بتا سکتے ہیں کہ اس میں کتنی لکیریں ہیں؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کبھی غیب کی خبریں دے رہے ہیں اور کبھی عالم شہود کی خبر بھی نہیں دے سکتے۔ حضرت جبرائیل علیہ السلام ایک بدوی کی شکل میں آئے اور پھر چلے گئے، اس دن حضرت جبرائیل کسی اور شکل میں آئے تھے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”والذی بعث محمداً بالحق هدىً وبشيراً ما كنت أعلم به من رجل منكم“ (۱)۔

قسم ہے اس ذات کی جس نے محمد کو حق کے ساتھ حادی اور بشیر بنا کر بھیجا میں اس آدمی کو تم سے زیادہ نہیں جانتا۔

معلوم ہوا کہ عالم شہود میں کسی ایک چیز کو ایک جہت میں دیکھا تو اس سے اس چیز کی باقی جہات مخفی ہوتی ہیں۔ جس طرح کہ حضرت جبرائیل کو ایک جہت میں دیکھ لیا لیکن باقی جہات صحابہ سے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے بھی مخفی ہیں۔ کشف میں بھی یہی ہوتا ہے کہ ساری جہات سے اس کو اس چیز کا علم ہو جائے یہ نہیں، صرف ایک جہت سے اس کو اس کا علم ہو جاتا ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ قرآن میں ہے: ﴿وَإِنِّي أَنسَتُ نَارَ أَعْلَىٰ أَيْتِكُمْ مِنْهَا بَخِيرٌ أَوْ جَذْوَةٌ مِنْ لَارٍ لَعْنُكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ [القصص: ۲۹]۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ میں چنگاری لے کر آتا ہوں حالانکہ وہ تورب کی تجلی تھی۔ اب حضرت

موسیٰ علیہ السلام پر اس کی باقی جہتیں مخفی تھیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام عالم الغیب ہیں، ان کے پاس فرشتے انسانی شکل میں آ رہے ہیں لیکن حضرت ابراہیم کو ان کے بارے میں علم نہیں۔ اب حضرت ابراہیم علیہ السلام سے کئی جہتیں مخفی ہیں اور کھانا لے کر آئے۔ علم الغیب کے اندر تو ساری جہتیں آ جاتی ہیں، اگر ایک جہت بھی مخفی ہو جائے تو آپ کا دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے۔

یومنون بالغیب میں آپ بھی داخل ہیں

مؤمن کے ایمان کے لئے فی الجملہ یہ ضروری ہے کہ ایمان کی ابتداء ماغاب پر ہو اور ماغاب پر ایمان لائے۔ اس میں نبی اور عام مؤمن سب داخل ہیں اور جو ایمان ابتداءً ما مشاہد پر ہو وہ ایمان معتبر نہیں۔

تفسیر ابن کثیر میں ہے: ”عن أناس من أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أعا الغيب غلب عن العباد من أمر الجنة والنار“ (۱)۔

یومنون بالغیب کی تشریح ہے: عن أناس من أصحاب النبي اگرچہ روایت کے نام نہیں لیکن ”حیالہ الصحابی لا یضر فی صحة الحدیث“ اور تفسیر الصحابی حجة اور حکمہ حکم الرفع وہ کہہ رہے ہیں کہ غیب وہ ہے جو بندوں سے غیب ہو۔ ماغاب پر جس طرح امت کا ایمان لانا ضروری ہے اسی طرح نبی کو بھی ماغاب پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اللہ کی صفات اور اللہ کی ذات، جنت، جہنم، فرشتے یہ سارے حق ہیں، ان سب پر ایمان لانا ضروری ہے۔ یہ مؤمن یہ ہیں اور میرے اور آپ کے حق میں غیب ہیں۔ تمام مؤمنین کا اس پر ایمان ہے۔

بریلوی کہتے ہیں کہ ماغاب پر عام مؤمنین کے لئے ایمان لانا ضروری ہے۔ اور نبی ما مشاہد پر ایمان لاتا ہے۔ حالانکہ قرآن میں ہے:

﴿امن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون﴾ [البقرة: ۲۸۵]۔ رسول کا بھی اُس پر ایمان ہے اور مؤمنین کا بھی اُسی پر ایمان ہے۔ ابتداءً ایمان ماغاب پر ہوتا ہے اگرچہ بعد میں نبی کے لئے بعض چیزیں ما مشاہد کے درجے میں ہو جاتی ہیں۔

المستقیم یہ عام ہے اس میں نبی بھی داخل ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ نبی سے بھی ماغاب ہوا، اور اس پر نبی کا ایمان ہے۔ یہ آیت قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة ہے اس کی تخصیص قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة سے کر دیں۔ انب

آحاد سے نہیں چہ جائیکہ بزرگوں کی عبارات سے ہو۔

ہم نے اللہ پر ایمان لایا۔ ہم مؤمن اور اللہ مؤمن بہ، اس میں نبی بھی داخل ہے۔ پھر ہم مؤمن اور نبی مؤمن بہ ہے۔ لیکن خود بھی نبی رسالت کے سلسلے میں مؤمن بھی ہے اور مؤمن بہ بھی۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خود متبع بھی ہیں اور متبع بھی یقیناً ہم صرف متبع ہیں۔

﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرہ: ۲، ۳] کے تحت حضرت عطاء بن ابی رباح کا قول ابن کثیر میں ہے: ”من امن باللہ فقد امن بالغیب“ (۱)۔ اس میں محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی داخل ہیں۔

بریلوی حضرات کا ایک معممہ

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ اُمی بصدقون۔ غیب کی تصدیق کرتے ہیں اور تصدیق علم کی اقسام میں سے ایک قسم ہے، جب تصدیق علم کی قسم ہے تو مقسم اپنی قسم میں ہوتا ہے، لہذا علم تصدیق میں آجائے گا۔ تو کہا جائے گا یؤمنون بالغیب کا معنی یعلمون الغیب کہ غیب کو جانتے ہیں۔ ہم تو نبی سے عالم الغیب کی نفی کرتے ہیں لیکن بریلوی حضرات نے تمام مؤمنین کو عالم الغیب قرار دیا۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ لکھ دو کہ سارے مؤمن عالم الغیب ہیں لیکن یہ بات کسی نے بھی نہیں لکھی، اس لئے اس سے استدلال کرنا غلط ہے۔

علم الغیب اور علم بالغیب میں فرق

بریلوی حضرات علم الغیب اور علم بالغیب میں فرق نہیں کرتے، دو چیزیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ میں جانتا ہوں کہ یہ چیز غیب ہے لیکن میں اس کی تصدیق کرتا ہوں یہ علم بالغیب ہے، اور ایک یہ کہ اس چیز کی خود کیفیت کیا ہے؟ یہ علم غیب ہے۔ اب ہم اس کو تو جانتے ہیں کہ اللہ ہے لیکن خود اس کی کیفیت کیا ہے؟ اس کا علم نہیں۔ پھر بھی علم غیب کی چھٹی ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ مناظرہ علم الغیب میں ہے علم بالغیب میں نہیں۔

ایمان کے لئے فی الجملہ ضروری ہے کہ ماغاب عن العباد پر ایمان ہو ما شاہد پر ایمان معتبر نہیں۔ جیسا کہ قرآن میں فرعون کے متعلق ہے: ﴿وَحَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَإِنِّي

من المستسئین الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين ﴿[یونس: ۹۰-۹۱]۔

فرعون کو پہلے کیا گیا کہ ایمان لے آؤ ورنہ عذاب آجائے گا، اس نے کہا کہ نہیں کچھ بھی نہیں اور جب موت نے آئی تو پھر کہتا تھا کہ میں ایمان لے آیا۔ فرشتوں نے کہا کہ اب تمہارا ایمان معتبر نہیں، اب تو تو نے عذاب کو دیکھ کر ایمان قبول کیا ہے اور یہ ایمان معتبر نہیں۔ اسی طرح دوسری جگہ پر ہے: ﴿فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون﴾۔ [المؤمن: ۸۵]۔ اس طرح کا ایمان کوئی فائدہ نہیں دیتا۔

هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها ﴿[الأنعام: ۱۵۸]۔

جس دن نشانیاں آجائیں اس دن ایمان لانا معتبر نہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں بھی اس طرف اشارہ ہے کہ ایمان کے لئے ضروری ہے کہ ماغاب پر ایمان ہو اور ایمان ماشاہد معتبر نہیں ﴿رب ارنی کیف نحی المونی﴾۔ مجھے دکھلا دیجئے کہ مردوں کو زندہ کیسے کرتے ہیں؟ فرمایا کہ جب دکھلا دیا تو وہ ماشاہد بن جائے گا اور ابتداء اس کا اعتبار نہیں: ﴿قال أولم تؤمن﴾ ای: لست بمؤمن حضرت ابراہیم نے فرمایا: ﴿بلی﴾ کیوں نہیں (بلی کا م منفی کو مثبت بنا دیتا ہے اور یہی فرق ہے بلی اور نعم میں) فرمایا ﴿ولكن ليطمئن قلبی﴾ ایمان تو ہے لیکن اطمینان قلب کے لئے مشاہدہ کرنا چاہتا ہوں۔

حضرت ابو بکر صدیق کے سامنے جب معراج کا واقعہ پیش کیا گیا تو فرمایا کہ میں اس پر ایمان لاتا ہوں۔ مؤمن کی یہی شان ہے۔ ماشاہد پر ایمان لاتا یہ بنی اسرائیل کا کام ہے ﴿واذ قلتم يمسوسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهره فأخذ تكلم الصعقة وأنتم تنظرون﴾۔ [البقرة: ۵۵]۔

علم غیب کی تعریف

”فقه اللغة“ میں ہے: ”كل ما غاب عن العيون وكان محصلاً في القلوب فهو غيب“ (۱)۔

جو چیز آنکھوں سے غیب ہو اور دل میں اس کا اقرار ہو وہ غیب ہے۔

امام راغب رحمہ اللہ تعالیٰ نے تعریف کی: ”الغيب استعمل في كل غائب عن الحاسة وعمّا يغيب

(۱) (فقه اللغة، الباب الأول، في الكليات، الفصل الأول، ص: ۲۱، سعید بن کتب خانہ مردان)۔

عن علم الإنسان بمعنی الغائب - ویقال لشيء غيب وغائب باعتبار أنه بالناس لا بالله تعالى : فإن لا یغیب عنه شیء (۱)۔

بریلوی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ آپ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو عالم الشاہد کیوں نہیں کہتے؟ پھر وہ کہتے ہیں کہ تم اللہ کو عالم الغیب نہ کہو بلکہ عالم الشاہد کہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ پر قیاس کرنا غلط ہے۔ عقائد میں قیاس نہیں چلتا اور قیاس تو تب کیا جاتا ہے جب کوئی نص نہ ہو۔ یا پھر آپ اس بات کو مانیں کہ آپ کے پاس اس مسئلہ میں کوئی نص نہیں کیوں کہ قیاس تو غیر مخصوص میں ہوتا ہے اور عقیدہ تو تصدیق ہے، اس لئے اس کا ثبوت اخباراً حادثہ سے نہیں ہو سکتا۔

ہم کہتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں تو عالم الغیب نہیں اور اگر عالم الغیب ہیں تو حاضر و ناظر ہونا ٹوٹ جاتا ہے۔

اس کے علاوہ غائب اور شاہد کی تقسیم ہمارے لئے ہے اللہ کے لئے نہیں۔ اللہ کے لئے ساری چیزیں شاہد ہیں۔ اللہ یعلم کل ما غاب عنکم، وکل ما شاهد تموه۔ لہذا نبی کے بارے میں کوئی نص دکھا دو جس میں ہو کہ نبی کے لئے کوئی چیز بھی غیب نہیں۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ کے لئے ہے: ﴿لَا یُعْزِزُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِی الْأَرْضِ وَلَا فِی السَّمَاءِ﴾۔ [یونس: ۶۱]۔

قال النسفی تحت قوله: ﴿وَلِلَّهِ غِیْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أی: یختص به علم ما غاب فیہما عن العباد، وحفی عنہم علمہ (۲)۔

وللہ میں لام اختصاص کا ہے۔ اور یہ حصر حقیقی ہے اضافی نہیں۔ علم غیب خاص خداوندی ہے، اس لئے اگر کوئی اس کا دعویٰ کرے گا تو اللہ کے ساتھ شرک کا مرتکب ہوگا۔ مخلص اور موحّد کا معنی یہ ہے کہ جو صرف اللہ ہی کے لئے عبادت کرے، اللہ ہی کے لئے اس کو قرار دے۔ اگر تھوڑی سی بھی ملاوٹ کر دی تو قاعدہ ہے کہ نتیجہ ارذل کے تحت ہوتا ہے جیسا کہ پانی کی بالٹی میں ایک قطرہ پیشاب کا گر جائے تو پوری بالٹی ناپاک، اب بالٹی کے پانی کا تقاضا یہ ہے کہ

(۱) (معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۳۸۱، میر محمد)۔

(۲) (مدارک التنزیل، النحل: ۶۶۰/۱، قدیمی)۔

پانی پاک ہو لیکن صرف ایک قطرہ نے اس کو نجس کر دیا کیونکہ نتیجہ ارذل کے تحت ہوتا ہے۔

حوالے سے سیکھا گیا علم، علم غیب نہیں

نبی کو جو علم آیا وہ حضرت جبرائیل علیہ السلام کے ذریعہ بتایا گیا اور نبی نے اس کو حواس سے حاصل کیا اور غیب کا معنی ہے ”والمراد الخفی الذی لا یدرکہ الحس ولا یقتضیہ بداهۃ العقول“۔ اور اس بات کو آپ بھی مانتے ہیں کہ نبی نے علم حواس کے ذریعے سیکھا ہے، اس لئے وہ غیب ہوا ہی نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے انباء الغیب اور اخبار الغیب کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: ”ما اظہرہ اللہ علی بعض أشیاء من لوحۃ علمہ وخرج وصار غیباً إضافاً“۔

نیز فرمایا: ”الوحدان الصریح یحکم بان العید عبد وان ترقی، وان الرب رب وان تنزل، وان العبد لا ینصف بانو حوب أو بالصفات اللامۃ للوجوب، ولا یعلم الغیب إلا أن ینتزع شیء فی لوح صدرہ، فلیس ذلک علماً بالغیب، إنما ذلک الذی یکون من ذاته، ولا فالانبیاء والأولیاء یعلمون لامحالة بعض ما یغیب عن العامۃ“ (۱)۔

بان العبد عبد بندہ بندہ ہے چاہے جتنی ترقی کر لے اور بلندی پر چلا جائے اور رب رب ہے، اگرچہ بندہ کے جتنے بھی قریب آجائے، یہ اشارہ ہے نزول باری تعالیٰ کی طرف اور بندہ وجوب والی حضرت کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا یا ان صفات کے ساتھ جو واجب کو لازم ہوتے ہیں، اور بندہ غیب کو نہیں جانتا مگر یہ کہ اس کے سینہ میں کوئی چیز منتشر ہو جائے یہ علم غیب نہیں ہوتا۔ علم غیب تو وہ ہے جو ذاتی طور پر ہو، ورنہ انبیاء اور اولیاء لامحالة بعض ان چیزوں کو جاننے والے ہوں گے جو عام لوگوں سے غائب ہوں۔

اللہ خبر ہے اور نبی خیر، پھر نبی آگے بتائے گا تو نبی خیر اور دوسرا خیر بریلویوں کے عقیدے کا حاصل یہ ہے کہ خیر جب خیر کو کوئی چیز بتلاتا ہے تو اس سے خیر عالم الغیب بن جاتا ہے، ہذا اس کو ثابت کرنا بریلویوں کے ذمے ہے یا ایسی کوئی نص دکھائیں جس میں ہو کہ جب جبرائیل بتلائے تو اس کی وجہ سے خیر عالم الغیب بن جاتا ہے اور جب جبرائیل کے علاوہ کوئی اور دوسرے کو خبر دے تو وہ خیر عالم الغیب نہیں بنتا۔

اب دلیل دینا بریلوی حضرات کے ذمے ہے لیکن وہ مسئلہ کو تبدیل کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کی نفی تم

کر رہے ہو اور فی کے مقابل تم ہو، لہذا اس کو تم ثابت کرو گے، اس لئے تم دلیل پیش کرو۔ حالانکہ یہ اصول مناظرہ کے خلاف ہے، دلیل پیش کرنا مدعی کے ذمے ہے۔



دیوبندی حضرات کے دلائل

دلیل ۱:- ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ۶۵]۔

"وَبِالْجَسَلَةِ عِلْمِ الْغَيْبِ بِلَا وَاسْطَةٍ كَلَّا أَوْ بَعْضًا مَخْصُوصٍ بِاللَّهِ تَعَالَى لَا يَعْلَمُهُ أَحَدٌ مِّنَ

الْخَلْقِ أَصْلًا" (۱)۔

”علم غیب ہوتا ہی بلا واسطہ ہے اور اس کے علاوہ فرمایا کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کو نہیں جانتا اصلاً۔ اب

آپ بتائیں کہ نبی مخلوق میں داخل ہیں یا نہیں؟

علامہ شامی رحمہ اللہ کا عقیدہ

"إِنَّ عِلْمَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ إِنَّمَا هُوَ بِإِعْلَامٍ مِّنَ اللَّهِ تَعَالَى لَهُمْ، وَعِلْمُنَا بِذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ بِإِعْلَامِهِمْ

لَنَا، وَهَذَا غَيْرُ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي تَفَرَّدَ بِهِ، وَهُوَ صِفَةٌ مِّنْ صِفَاتِهِ الْقَدِيمَةِ الْأَزَلِيَّةِ الدَّالِمَةِ الْأَبَدِيَّةِ

الْمُنَزَّهَةِ عَنِ التَّغْيِيرِ وَسِمَاتِ الْحُدُوثِ وَالتَّقْصُصِ وَالْمَشَارِكَةِ وَالانْقِسَامِ، بَلْ هُوَ عِلْمٌ وَاحِدٌ عِلْمُ بِنَا

جَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ كُلِّيَّاتِهَا وَجَزْئِيَّاتِهَا مَا كَانَ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَيْسَ بِضَرُورِيٍّ وَلَا كَسْبِيٍّ وَلَا حَادِثٍ

بِخِلَافِ عِلْمِ سَائِرِ الْخَلْقِ. إِذَا تَقَرَّرَ ذَلِكَ فَعِلْمُ اللَّهِ الْمَذْكُورُ هُوَ الَّذِي يَمْدَحُ بِهِ، وَأَخْبَرُ فِي الْآيَاتِ

الْمَذْكُورَةِ تَبَيَّنَ بِأَنَّهُ لَا يَشَارِكُهُ فِيهِ أَحَدٌ فَلَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ [أَحَدٌ] إِلَّا هُوَ، وَمَا سِوَاهُ إِنْ عَلِمُوا جَزْئِيَّاتٍ مِنْهُ

فَهُوَ بِإِعْلَامِهِ وَإِعْلَامِهِ لَهُمْ، وَحِينَئِذٍ لَا يُطْلَقُ أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ؛ إِذْ لَا صِفَةَ لَهُمْ يَقْتَدِرُونَ بِهَا عَلَى

الِاسْتِقْلَالِ يَعْلَمُهُ وَأَيْضًا هُمْ مَاعْلَمُوا وَإِنَّمَا عُلِّمُوا" (۲)۔

حاصل عبارت یہ ہے کہ انبیاء اور اولیاء کو جو علم دیا جاتا ہے اس کو علم غیب کہنا ہی ناجائز ہے۔ جو علوم نبی صلی

(۱) (رُوحِ المعانی، سورۃ النمل: ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آئے وہ اللہ نے بتلائے۔ وہ اللہ کے بتلانے سے آئے اور جن علوم کی ہمیں خبر ہے تو وہ نبی کے بتلانے سے ہوا۔ اب اگر خبر والا علم، علم غیب ہے پھر تو صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور ہم سب عالم الغیب بن جائیں گے۔ جب کہ آپ صرف نبی کو عالم الغیب کیوں مانتے ہیں اور علم غیب کو صرف نبی تک کیوں محدود کرتے ہیں؟

وعلم الله واحد علم بها جميع المعلومات. الله کا علم ایک ہے اور اس علم کے ذریعے سے تمام معلومات کی کلیات اور جزئیات کو جانتا ہے۔ علم مقولہ کیف سے ہے اور فی نفسہ ایک ہے اس میں تعدد نہیں۔ تعدد معلومات کے اعتبار سے آتا ہے، گویا کہ علم بسیط ہے اور تقسیم و عدم تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ بظاہر تو یہ ارتفاع التخصیص ہے۔ لیکن درحقیقت مطلب یہ ہے کہ تقسیم اور عدم تقسیم اس کو لازم نہیں، فی نفسہ "لا بشرط الشیء" کے درجہ میں ہے۔ اس میں تقسیم معلومات کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ پانی کا ایک گلاس ہم لیتے ہیں، پھر اس گلاس سے مزید پانی کو تقسیم کر دیتے ہیں۔ اب محل کے اعتبار سے تعدد آگیا وگرنہ فی نفسہ اس میں تقسیم نہیں۔ اللہ تعالیٰ معلومات کے وجود میں آنے سے پہلے بھی عالم ہے جس طرح مخلوقات کی پیدائش سے پہلے بھی وہ خالق ہے۔ یہ ہمارا علم ہے کہ معلومات کے وجود میں آنے کا محتاج ہے، اس لئے اس علم میں تعدد نہیں، تعدد معلومات کے اعتبار سے ہے۔

لیس بضروری ولا کسبی. اللہ کے علم کو بدیہی، نظری اور کسی کہنا درست نہیں، اس لئے کہ یہ ساری باتیں علم حصولی میں چلتی ہیں اور اللہ کا علم حضوری ہے، اس میں یہ باتیں نہیں چلتیں۔

بریلوی جہاں پھنس جاتے ہیں تو وہاں پر امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارات پیش کرتے ہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ اشاعرہ اور ماترید یہ کا آپس میں عقائد میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے اس کو پیش نہیں کیا جاسکتا۔

نبراس کی عبارت

"والتحقیق أن الغیب ما غاب عن الحواس والعلم الضروری والعلم الاستدلالی. وقد نطق القرآن بنفی علمه عن سواه تعالیٰ، فمن ادعی أنه یعلمه کفر ومن صدق المدعی کفر، وأما ما علم بحاسة أو ضرورة أو دلیل فلیس بغیب، ولا کفر فی دعواه ولا فی تصدیقه علی الجزم بالیقین والعلم فی الظن عند المحققین، وبهذا التحقیق اندفع الإشکان فی الأمور التي یزعم أنباء من الغیب ونسب منه: لكونها مدرکة بالسمع أو البصر أو الدلیل، فاحدها إخبار الأنبياء؛ لأنها مستفادة من الحس، ومن

حق العلم الضروري فيه نوس الكشف الكواشف على حواسيم (۱).

”ومن صدق المدعى كثر“. جو مدعی علم غیب کی تصدیق کرے اس کی بھی تکفیر کی جائے گی۔ واضح درج ہے کہ جو علم جو اس کے ذریعے سے حاصل ہو یا بدیہی ہو یا دلیل کے ساتھ حاصل ہو تو وہ علم غیب نہیں ہوتا۔ ”فانحدہ اخبار الانبياء“۔ پیچھے ذکر کیا کہ وہ امور جن کے بارے میں گمان کیا جاتا تھا کہ یہ غیب میں سے ہیں وہ علم غیب میں سے نہیں ہیں۔ یہ اشکال اس مذکورہ تحقیق کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے کیونکہ یہ یا تو سمجھ کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں یا بصر کے ذریعے یا دلیل کے ذریعے۔ اور ان میں سے ایک انبیاء کی اخبار ہیں کیونکہ یہ وحی سے مستفاد ہوتی ہیں۔ اس لئے اس کو علم غیب نہیں کہا جاسکتا۔

”قوله: ومن خلق العلم الضروري“۔ خلق مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے اور فاعل محذوف ہے یعنی ومن خلق الله انعم الضروري.

بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ علم غیب ذاتی کی نفی ہے عطائی کی نہیں، اگر کوئی کہے کہ لا إله إلا الله محمد رسول الله۔ اللہ ذاتی الہ ہے اور محمد رسول اللہ عطائی الہ ہے کیا یہ درست ہوگا؟ قطعاً نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی کہے کہ محمد رسول اللہ ذاتی طور پر تو ہر شی پر قادر نہیں لیکن عطائی طور پر قادر ہیں یہ ذاتی اور عطائی کا چکر صرف اور صرف شرک کو رواج دینے کے لئے ڈالا گیا ہے۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں۔ کفار بھی یہ کہتے تھے کہ ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾. [الزمر: ۳]۔ ہم ان کی عبادت صرف اس لئے کرتے ہیں کہ یہ ہم کو اللہ کے قریب کرتے ہیں۔

دلیل: ۲- ﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مثنى السموة﴾. [الأعراف:

۱۸۸]۔ اگر میں غیب جانتا تو بہت ساری بھلائیاں اکٹھی کر لیتا اور مجھے کوئی تکلیف نہ پہنچتی۔ طرز استدلال یہ ہے کہ لو اتقائے ثانی بسبب اتقائے اول کے لئے آتا ہے۔ اسکا ثمن الخیر منشی ہے اس لئے کہ عالم الغیب ہونا منشی ہے۔

بریلویوں میں سے مولانا عمر اچھروی کہتے ہیں کہ ثانی (اسکا ثمن الخیر) منشی نہیں ہے، اس لئے پہلا (عالم الغیب ہونا) بھی منشی نہیں ہوگا۔ بایں طور کہ ثانی یعنی اسکا ثمن الخیر کا وجود ہے۔ قرآن میں ہے: ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾. [الکوثر: ۱]۔ ہم نے آپ کو خیر کثیر دیا۔ اس لئے اسکا ثمن موجود ہے، لہذا عالم الغیب ہونا بھی پایا جائے گا۔ گویا کہ عمر اچھروی نے ”کو“ کو ملغی کر دیا اور اس کے عمل کو ختم کر دیا۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسا کہ میں امتحان

میں فیل ہو گیا اور چند دن کے بعد ہماری زمین کا ایک مقدمہ تھا اور اس زمین کے مقدمے میں جا کر میں کامیاب ہو گیا۔ وکیل نے کہا کہ تو بڑا آدمی ہے تو کامیاب ہو گیا، اسی طرح فیصلہ والوں نے کہا کہ تو بڑا آدمی ہے، ایسا ہے ایسا ہے۔ دوسرا آدمی کہتا ہے کہ اگر یہ بڑا آدمی ہوتا تو امتحان میں ناکام نہ ہوتا لیکن امتحان میں ناکام ہوا ہے اس لئے بڑا آدمی نہیں۔ ایک اور آدمی کہتا ہے کہ یہ امتحان میں ناکام نہیں کیونکہ اس کو کامیابی کی ڈگری ملی ہے لیکن یہ غلط کہہ رہا ہے اس لئے کہ ناکامی اور جگہ ہے اور کامیابی اور جگہ ہے۔

اسی طرح اسکاٹلرمن الخیر کا تعلق دنیا سے ہے اور ﴿إِنَّا أُعْطِينَاكَ الْكُوْثَرَ﴾ [الکوثر: ۱] کا تعلق آخرت سے ہے۔ اس لئے خواہ مخواہ ”لو“ کے قاعدے کو باطل نہ قرار دیا جائے۔

﴿لَوْ كَانَ فِیْہِا اِلٰہٌ اِلَّا اللّٰہُ لَفَسَدَتْ﴾ [الانبیاء: ۲۲]۔ فساد منطقی ہے اس وجہ سے کہ اللہ متعدد نہیں۔ اگر کوئی کہے کہ دنیا میں فساد، قتل و غارت، چوری و ذاکہ، زنا و شراب نوشی وغیرہ موجود ہے، اس لئے متعدد اللہ بھی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فساد اور ہے اور وہاں فساد اور ہے۔

محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ذاتی طور پر علم نہیں تھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سر صحابہ کو شہید کر دیا جائے گا اور ذاتی طور پر معلوم نہیں تھا کہ کبھی حرم محترمہ پر تہمت لگائی جائے گی لیکن عطائی طور پر معلوم تھا، پتر بھی خاموشی اختیار کی۔ کیا آپ یہ فتویٰ دیں گے کہ ذاتی طور پر علم نہ ہو، لیکن عطائی طور پر علم ہو تب بھی خاموشی اختیار کرنا جائز ہے اور اس کی اجازت ہے۔

ملفوظات احمد رضا خان، حصہ سوم، ص: ۳۶ پر ہے کہ علم غیب اضافت کی صورت میں علم مطلق اور اللہ کے علم پر بولا جاتا ہے۔

دلیل ۳: ﴿یَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ اَیَّانَ مَرْمِہَا قُلْ اِنَّمَا عِلْمُہَا عِنْدَ رَبِّیْ لَا یَجِیْلُہَا لَوْ فَعِہَا اِلَّا هُوَ﴾ [الاعراف: ۱۸۷]۔

”آپ سے قیامت کے متعلق سوال کرتے ہیں کہ کب قائم ہوگی؟ آپ فرمادیجئے: اس کا

علم تو صرف میرے رب کے پاس ہے، اللہ کے سوا اسے کوئی ظاہر نہیں کرے گا۔“

حصر کے ساتھ فرمایا کہ قیامت کا علم اللہ کے پاس ہے، اور موجب کلیہ ”جميع ما كان وما یكون“ کی نفی

سالبہ جزئیہ ہے جو یہاں موجود ہے کہ آپ کو قیامت کا علم نہیں۔

دلیل: ۴ ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ

خَبِيرٌ﴾ [لقمن: ۳۴]۔

”کوئی نفس بھی نہیں جانتا کہ کل کیا کرے گا اور نہ ہی یہ جانتا ہے کہ کس جگہ مرے گا،

تحقیق اللہ جانتے والا خبردار ہے۔“

”نفس“ نکرہ تحت اٹھی عام ہے، نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی اس میں شامل ہیں، آپ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس عموم سے نکالتے ہیں اور عام میں تخصیص کرتے ہیں، لہذا ایسی ہی قطعی الثبوت و قطعی الدلالت آیت یا احادیث متواترہ سے یہ ثابت کریں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کل کی باتوں کو اور اس بات کو کہ کہاں رحلت فرمائیں گے، جانتے تھے۔

”مجزرات اس سلسلے میں کارآمد نہیں ہوں گے، کیونکہ معجزہ غیر اختیاری اور وقتی ہوتا ہے، جب کہ عالم الغیب ہونا اختیاری اور دائمی ہے۔“

دلیل: ۵ ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبُ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلِكٌ إِنِّي أَتَّبِعُ

إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ۵۰]۔

”آپ کہہ دیجئے کہ میرا یہ دعویٰ نہیں کہ اللہ کے خزانے میرے پاس ہیں اور نہ ہی غیب

دانی کا دعویٰ ہے، اور نہ ہی یہ کہ میں فرشتہ (نور) ہوں، میں تو صرف اس بات کی تابعداری کرتا

ہوں جس کی وحی میری طرف ہوتی ہے۔“

آیت صراحۃ دلالت کرتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم محتار کل نہیں، نہ ہی آپ عالم الغیب ہیں۔ اور

نہ ہی آپ کی حقیقت و ماہیت نور ہے۔

دلیل: ۶ ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مَنِ الرُّسُلِ وَمَا أُدْرِي مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بَكُمْ إِن أَتَّبِعُ لَا مَا يُوحَىٰ

إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأحقاف: ۱۹]۔

”آپ کہہ دیں کہ میں کوئی نیا رسول نہیں (بلکہ رسولوں کا سلسلہ چلا آ رہا ہے میں بھی

اس کی کڑی ہوں) اور میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا پیش آئے گا اور تمہارے ساتھ کیا کیا

جائے گا، میں تو صرف اس بات کی پیروی کرتا ہوں جو میری طرف وحی ہوتی ہے، اور میرا کام تو

کھول کر ڈر سنانا ہے۔“

صاف صاف بتا رہے ہیں کہ میرا کام عذاب خداوندی سے ڈرانا ہے، انجام کار سے ناواقف ہوں، اس کا

نہیں۔

دلیل: ۷- ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ۱۰۱]۔

”بعض مدینہ والے نفاق پر اڑے ہوئے ہیں، آپ انہیں نہیں جانتے، ہم جانتے

ہیں۔“

اگر ماکان و مایکون کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہوتا تو آپ لازماً انہیں جانتے۔

فائدہ: آپ بریلوی حضرات سے کہیں کہ نص قطعی الثبوت قطعی الدلالة یا اخبار متواترہ یا اجماع سے اس

بات کو ثبات کریں کہ ”عالم الغیب“ کے لفظ کا اطلاق نبی کے لئے کیا گیا ہو۔ ہم مناظرہ ہار گئے اور آپ جیت گئے۔





نور و شمس



مسئلہ نور و بشر

مدعی کون؟

مسئلہ نور و بشر میں فیصلہ نہیں ہوا کہ مدعی کون ہے اور مدعی علیہ کون؟ مدعی کی تعریف: ”مَنْ إِذَا تَرَكَ نُسْرَكَ“ یہ بریلوی حضرات پر بھی صادق آتی ہے اور جمہور پر بھی۔ ہم بریلوی حضرات کو کہتے ہیں کہ تم نور کے دعویٰ کو چھوڑ دو تو ہم تم سے بحث و مباحثہ چھوڑ دیں گے، اور بریلوی کہتے ہیں کہ تم بشر والے دعویٰ کو چھوڑ دو ہم تمہارے ساتھ بحث و مباحثہ چھوڑ دیں گے، لہذا تعریف دونوں پر صادق آتی ہے۔ عموماً دیوبندی حضرات کو مدعی بنایا جاتا ہے لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ مدعی کی ایک تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ ”جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے“۔ اور اس مسئلہ میں بریلوی حضرات خلاف ظاہر کا دعویٰ کرتے ہیں، اس لئے وہ مدعی ہوں گے، بریلوی حضرات کے مدعی ہونے پر چار دلیلیں ہیں۔

دلیل: ۱- رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والدین، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات آپ کے ہاں بھی حقیقت و ماہیت کے لحاظ سے نور نہیں بلکہ ظاہر و باطناً بشر ہیں۔ صرف ایک فرد کو پوری قوم سے کاٹ کر نوریت کا دعویٰ کرنا یہ خلاف ظاہر ہے اور جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے، لہذا بریلوی مدعی ہیں۔

دلیل: ۲- امام ابوحنیفہ کے ہاں نکاح میں بھانست ضروری ہے یعنی دونوں کی نوع ایک ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جنات کے ساتھ نکاح کی امام صاحب اجازت نہیں دیتے کیونکہ بھانست نہیں ہے۔ ازواج مطہرات ترابی مخلوق انسان اور بشر ہوں اور خود آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نور اور غیر انسان تو میاں بیوی میں بھانست نہ رہی، بلکہ خلاف جنس کے ساتھ نکاح لازم آیا اور یہ خلاف ظاہر ہے۔ یہ بات بریلوی حضرات کے مدعا کی وجہ سے لازم آتی ہے، اور جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے، اس لئے بریلوی حضرات مدعی ہیں۔

دلیل: ۳- آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو وصف کے اعتبار سے ہم بھی نور مانتے ہیں جب کہ آپ حقیقت اور وصف دونوں اعتبار سے نور مانتے ہیں۔ آپ وصف کے ساتھ حقیقت کو بھی ثابت کرتے ہیں جو کہ امر زائد ہے اور

”الذی ثبت أمراً زائداً فهو المدعى“۔ جو امر زائد کو ثابت کرے وہ مدعی ہوتا ہے۔ جیسا کہ بیوی کہتی ہے کہ حق مہر ڈیڑھ لاکھ ہے اور شوہر نے کہا کہ ایک لاکھ ہے، تو بیوی نے پچاس زائد کا دعویٰ کیا اور وہ امر زائد کو ثابت کر رہی ہے، اس لئے بیوی مدعی ہے، وہ گواہ پیش کرے گی۔

دلیل ۴۔ ہم ظاہر و باطن کو ایک مانتے ہیں اور آپ ظاہر اور باطن کو ایک نہیں مانتے۔ آپ کہتے ہیں کہ ظاہر انسان لیکن باطن نور ہیں۔ آپ مخالفت کے قائل ہیں، اس لئے آپ مدعی ہیں۔

لہذا ان دلائل اربعہ کو دیکھ کر ثابت ہوا کہ بریلوی مدعی ہیں۔ (اس لئے پہلی اور آخری تقریر ان کی ہوگی لیکن آخری تقریر میں کوئی نئی دلیل نہیں پیش کر سکتے)۔ اور اگر دیوبندی حضرات کو مدعی بناتے ہیں تو اس میں فائدہ ہے، اس صورت میں اگر بریلوی حضرات اس نفی کو نفی مدلول نص سمجھتے ہیں تو وہ بھی دلیل پیش کر سکتے ہیں۔

دعویٰ

ہم اہل سنت والجماعت بریلوی حنفی یہ لکھ کر دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظاہر و باطن قبل النبوة و بعد النبوة ہر اعتبار سے نور ہیں بلکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقیقت و ماہیت ہی نور ہے۔

دعویٰ میں بریلویوں سے یہ تصریح کروانی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قبل النبوة و بعد النبوة نور ہیں، اگر وہ بعد النبوة نور کے قائل ہوں تو پھر اس بات کی تصریح بھی ان پر لازم ہوگی کہ اس وقت کو معین کریں جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقیقت و ماہیت تبدیل ہوئی۔ اس کے ساتھ ”ظاہر نور ہونے“ کی تصریح بھی کرواتی ہے، کیونکہ وصفاً آپ نور نبوت و نور شریعت سے متصف ہیں، ایمان و اعمال صالحہ پر بھی نور کا اطلاق ہوتا ہے، اختلاف ان میں نہیں، اختلاف ذات و ماہیت میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ذاتاً و ماہیتاً نور ہیں یا بشر؟ اگر وہ ذاتاً و ماہیتاً نور کا دعویٰ لکھیں تو یہ بات بھی لکھوانی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نور روشنی والا ہے یا بلا روشنی۔ اگر کوئی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ذاتاً و ماہیتاً نور نہ مانے تو اس کا کیا حکم ہے؟

جواب دعویٰ

اگر بریلوی واضح طور پر اپنا دعویٰ لکھ دیں تو ہماری طرف سے جواب دعویٰ یہ ہوگا ”ہم اہل سنت والجماعت حنفی دیوبندی اس بات کے معتقد ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم افضل البشر اکمل البشر ہیں ذاتاً لیکن وصفاً آپ صلی

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نور نبوت اور نور شریعت لیکر آئے۔

شرائط مناظرہ

نمبر ۱: ہر چیز کی حقیقت و ماہیت ایک ہوتی ہے، اس لئے دلائل کی روشنی میں جو فریق بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جو حقیقت و ماہیت ثابت کرے گا تو اس حقیقت و ماہیت کے ہوتے ہوئے دوسری حقیقت و ماہیت کو ثابت نہیں کر سکتا۔

نمبر ۲: عقیدے کے ثبوت میں عبارات اکابر و صوفیاء کو نہ آپ پیش کریں گے اور نہ ہم بلکہ قرآن و سنت سے ثابت کیا جائے گا۔

نمبر ۳: اخبار آحاد سے عقیدے کا اثبات نہیں ہو سکتا، البتہ فقہ حنفی کو بطور تائید کے پیش کر سکتے ہیں۔
رسول انسان یا فرشتہ ہوتا ہے

رسول فرشتوں سے بھی ہوتا ہے اور انسانوں سے بھی ﴿اللّٰهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ۷۵]۔ اور نبی انسان ہوتا ہے۔ رسول اعم مطلق اور نبی اخص مطلق ہے۔ ایک ہی شخص رسول بھی ہو سکتا ہے اور نبی بھی، جیسا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور حضرت اسماعیل کے بارے میں بھی آتا ہے: ﴿وَإِذْ كُنَّا فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مریم: ۵۴]، اسی وجہ سے دعویٰ میں لکھوانا ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظاہر و باطن اپنی حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے نور ہی ہیں۔ اور جواب دعویٰ میں ہم لکھیں گے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنی حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے بشر ہیں اور نور نبوت و نور شریعت لے کر آئے۔ جب مناظرہ شروع ہو جائے تو آپ ان سے کہیں کہ نبی کی تعریف کرو، سب نے نبی کی تعریف کی ہے: ”النبي إنسان بعثه الله إلى الخلق لنبليغ الأحكام“ (۱)۔

نبی انسان ہوتا ہے۔ بریلوئی کہتے ہیں کہ ظاہری رنگ و روپ میں انسان تھے، ہم کہتے ہیں کہ یہ قید دکھا دو۔ اسی وجہ سے احمد رضا خان نے نبی کا ذکر نہیں کیا بلکہ رسول کی تعریف کی، نبی کی تعریف نہیں کی۔ النبی معترف ہے اور انسان معترف ہے، معترف اور معترف دونوں ایک ہوتے ہیں صرف اجمال اور تفصیل کا فرق ہوتا ہے۔ (اس بات سے ہٹنا نہیں کہ نبی کی تعریف کرو) یہ کہتے ہیں کہ ”انسان کی طرح“ تھے۔ ہم کہتے ہیں کہ ”کی طرح“ نہیں چلے گا۔

نوع و ماہیت میں تشکیک نہیں ہوتی

النسی بنسان۔ انسان ایک نوع ہے اور نوع کا مقتضی اپنے تمام افراد میں کلی متواطی کے طور پر صادق آتا ہے، مطلب یہ ہے کہ نوع کا صدق کلی متواطی کے طور پر ہوتا ہے، یہ نہیں کہ ایک میں احمد ہو اور دوسرے میں اضعف، یا ایک میں کامل اور دوسرے میں ناقص بلکہ سارے افراد میں برابر ہوتا ہے، جیسا کہ ایک بڑی عمر کا آدمی حیوان ناطق ہوتا ہے اسی طرح ایک چھوٹا سا بچہ بھی حیوان ناطق ہوتا ہے، یہ نہیں کہ ”حیوان ناطق“ ہونا بڑی عمر والے میں تو کامل طور پر اور بچے میں ناقص طور پر ہو، کیونکہ نوع اور ماہیت میں کوئی تشکیک نہیں ہوتی۔

دو قسم کے رسول ہوتے ہیں: ﴿اللہ بصطفی من الملائکۃ رسلاً ومن الناس﴾ [الحج: ۷۵]۔ رسول یا تو ”من الناس“ انسانوں میں سے ہوتے ہیں یا من الملائکۃ۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ملائکہ میں سے تو ہیں نہیں، کیوں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس کی نفی خود فرمائی۔ اس کو یہ حضرات بھی مانتے ہیں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ملائکہ میں سے نہیں تھے۔ اب ”ومن الناس“ رہ گیا اور اس کی نفی بریلوی کرتے ہیں تو رسول کون سی قسم میں سے ہیں؟ کوئی تیسری قسم ہے تو وہ کون سی ہے؟ نور ہیں تو کون سے نور، ان کے بڑے کہتے ہیں کہ اللہ کے نور ہیں، پہلے آپ یہ تصریح دکھادیں کہ رسول ان دو قسموں کے علاوہ آیا ہو۔

مخالف جنس سے نکاح جائز نہیں

احناف کے نزدیک میاں اور بیوی کے درمیان بجانست یعنی دونوں کا ایک نوع ہونا ضروری ہے (۱)۔ اس کو بریلوی بھی مانتے ہیں کہ ازواج مطہرات ظاہراً بھی اور باطناً بھی نوع انسان ہیں اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظاہراً انسان اور باطناً نور ہیں انسان نہیں، تو اب خلاف جنس کے ساتھ نکاح ہوا، لہذا آپ کوئی فتویٰ دکھائیں کہ خلاف جنس کے ساتھ نکاح کی اجازت ہو۔

فرشتے تو نکاح ہی نہیں کرتے کیونکہ نکاح حکم شرعی ہے اور فرشتے اس کے مکلف نہیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر ملائکہ میں سے ہوتے تو نکاح نہ کرتے لیکن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نکاح کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ملائکہ میں سے نہیں۔

اگر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقیقت و ماہیت نور مانی جائے تو گویا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جنس اور ہے اور ازواج مطہرات کی جنس اور ہے۔ یہ بات بالکل شریعت کے خلاف ہے۔ کہتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو جائز ہے اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم امام ابو حنیفہ کے مقلد نہیں تھے، لیکن آپ حضرات تو بڑے فخر سے لکھتے ہیں اہلسنت والجماعت حنفی بریلوی تو پھر اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب کیوں اپناتے ہیں؟

والد و مولود کی نوع ایک ہوتی ہے

کیا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولد تھے یا نہیں؟ کیا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والد تھے یا نہیں؟ کیا والدہ تھیں یا نہیں؟ یقینی ولادت ہوئی ہے، اسی لئے تو آپ میلاد النبی مناتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولد ہیں۔ میلاد مصدر ہے اور مصدر امور نسبیہ میں سے ہے اور امور نسبیہ کا تحقق ہی نہیں ہوتا جب تک دو متضامین نہ ہوں۔ اس لئے والد اور والدہ کا ہونا ضروری ہے۔ ”کشاف“ (محمد علی التھانوی) ”الترغیفات“ (علامہ سیوطی) ”جامع العلوم“ الملقب بدستور العلماء ان سب میں لکھا ہے۔ الولد من یكون من نطفة اُمِّه ویكون من نوعه، والد اور مولود دونوں کا ایک نوع ہونا ضروری ہے۔ اور اس بات کو آپ بھی مانتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والد ماجد عبد اللہ حقیقی انسان تھے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی والدہ ماجدہ بھی حقیقی انسان تھیں۔ جب والد اور والدہ حقیقی انسان ہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی حقیقی انسان ہوں گے۔

کیا آپ کو بشر کہنا گستاخی ہے

مفتی احمد یار خان کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انسان ہیں لیکن انسان کہنا نہیں چاہیے۔ اور دیوبندی کہتے ہیں کہ اپنے جیسے انسان تھے۔ ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہمارے جیسے ہیں یہ بھی درست اور ہمارے جیسے نہیں یہ بھی درست۔ ہمارے جیسے ہیں کہ انسان ہیں، بندہ ہیں، خدا کی مخلوق ہیں، عبد اللہ و آمنہ کے بیٹے ہیں۔ باقی حسن صورت، مکان و مرتبے، انضلیت میں ہم سے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بہت افضل ہیں۔ ہم تو کہتے ہیں کہ سارے علماء دیوبند کو جمع کر دو پھر بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے جوتے کی خاک کے برابر بھی نہیں۔ تشبیہ صرف نفس انسانیت میں ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے یا قوت بھی پتھروں میں سے ایک پتھر ہے، تو کیا یا قوت

باقی پتھروں کی طرح ہو جائے گا؟ تشبیہ صرف نفس پتھر ہونے میں ہے۔

بشر، انسان، آدمی ان میں لغوی اعتبار سے تو فرق ہے لیکن مصداق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، مصداق ان کا الگ الگ ہو یہ دکھا دو۔ بشر بيشر معنی ظاہری کمال وغیرہ اس قسم کی باتیں اثبات عقیدہ میں مفید و کارآمد نہیں۔ ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ وضع الضمائر للذوات۔ معنی ہوگا ذاتی و ماہیتی بشر، میری ذات بشر ہے۔ مثل اور مثل میں فرق ہے۔ مثل اشتراك الشيئين في النوع اور مثل اشتراك الشيئين في وصف من الأوصاف وفي كيفية من الكيفيات۔

بریلویوں کی تاویل فاسد

بریلوی حضرات ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ کے متعلق کہتے ہیں کہ: إِنَّمَا أَنَا أَنَا، بشر مِثْلُكُمْ۔ میں تو میں ہوں، بشر تمہاری طرح ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تاویل قطعاً غلط ہے کیونکہ کہ مبتداً اور خبر میں تغایر ہوتا ہے، اور جہاں پر تغایر نہ ہو وہ کلام ہی درست نہیں۔ جیسا کہ ”شعری شعری“۔ اگرچہ اس کے اندر تاویل کی جاتی ہے، اور دوسری بات کہ خبر کے دو فائدے ہوتے ہیں: افادہ خبر اور لازم افادہ خبر، اس سے کون سا فائدہ ہوگا، سب کو معلوم ہے کہ آپ، آپ ہیں اور نہ اس سے لازم افادہ خبر ہوا جیسا کہ میں دوسرے شخص کو کہتا ہوں میں، میں ہوں اور تو انسان ہے۔

نور کا عقیدہ کیسے پھیلا

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے نور ہونے کا عقیدہ کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حقیقت و ماہیت اور وصف کے اعتبار سے نور ہیں۔ یہ عقیدہ مسلمانوں کے اندر کس طرح آیا؟ اور بریلوی حضرات اس عقیدہ کو ثابت کیسے کرتے ہیں؟ دشمن کس طرح گمراہ کرتا ہے؟ اس کے بارے میں ایک واقعہ سمجھئے۔ مثلاً میں زید کو مرتد بنانا چاہتا ہوں اور اس کو گمراہ کرنا چاہتا ہوں، تو اس کے لئے میں ایسا طریقہ اختیار کروں کہ یہ بھی گمراہ ہو جائے اور دوسرے مسلمان بھی، سانپ بھی مر جائے اور لاشی بھی بچ جائے۔ مجھے معلوم ہوا کہ زید پوری دنیا سے علیحدہ ہو کر غار میں عبادت کرتا ہے، چند کتابیں اس کے پاس ہیں اور زید مستجاب الدعوات ہے۔ میں اس کو دولت ایمانی سے محروم کرنا چاہتا ہوں۔ میں نے دیکھا کہ لوگ اس پر فریفتہ ہیں اور اس سے دلی محبت کرتے ہیں۔ یہ شخص دن رات غار میں عبادت کرتا ہے، صرف پانچ منٹ کے لئے نکلتا ہے اور پھر غار کے اندر چلا جاتا ہے۔ میں نے یہ کام کیا کہ زید جس غار میں رہتا ہے، اس غار کے

قریب ایک چٹان ہے، میں نے آلات کے ذریعے اس پتھر کو اور چٹان کو کاٹا اور تھوڑی سی جگہ چھوڑ دی، اس میں ایک مائیک فٹ کر دیا، پھر اس پر پتھر لگا دیا اور کنکشن کے لئے ایک رابطہ بنا دیا کسی کو پتہ نہیں۔ زید جب غار سے باہر آیا تو میں نے مائیک میں آواز لگائی: اے زید! تو نے میری اتنی عبادت کی، اتنی عبادت کی کہ تو نے میری عبادت کا حق ادا کر دیا، میں خدا لوگوں کے دلوں کا امتحان لینا چاہتا ہوں، آپ کے دل کو میں نے شیشہ کی طرح صاف و شفاف پایا، میں خدا تجھ کو رسول بنانا ہوں اور تو نے لوگوں تک میری باتیں پہنچانی ہوں گی اور اگر تو نہیں پہنچائے گا تو میں تیری شرگ کاٹ دوں گا، میں تیرا اللہ ہوں اور تو مجھ کو نہیں دیکھ سکتا۔ زید نے مان لیا، کل پھر ایسا ہوا آواز آئی: اے زید! تو لوگوں سے ڈرتا ہے اور مجھ سے نہیں ڈرتا، اگر تو مؤمن ہے تو مجھ سے ڈر، میں نے تجھ کو رسول بنا کر بھیجا ہے، اگر تو نے وحی کو نہیں پہنچایا تو میں تیری شرگ کاٹ دوں گا۔ زید حیران ہے کہ میں اب کیا کروں؟ اگر لوگوں کو اپنی رسالت کے بارے میں بتانا ہوں تو وہ مجھے مار دیں گے، اگر نہیں بتاتا تو اللہ ناراض ہوتے ہے۔ یہ بات تو مجھے بھی پتہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو خاتم النبیین بنا کر بھیجا ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا لیکن کیا کروں بات ہی ایسی ہے۔ زید نے اپنے دوست کو کہا اصل میں بات یہ ہے کہ چار پانچ دن سے میری طرف وحی آرہی ہے اور اللہ نے مجھے رسول بنا دیا ہے۔ اس دوست نے اس کو مارنا چاہا تو زید نے کہا کہ تم اس طرح نہیں مانو گے، میں تم کو غار پر لے کر جاتا ہوں۔

اب یہ دو تین دوستوں کو لے کر گیا، یہ غار میں بیٹھے ہوئے ہیں، پھر آواز آئی: اے زید! میں نے تجھ کو رسول بنا کر بھیجا ہے، اگر تو نے وحی کو نہ پہنچایا تو میں تیری شرگ کاٹ دوں گا۔ زید اپنے دوستوں کو کہتا ہے کہ تم نے دیکھا نہیں اور سنا نہیں، پھر دوبارہ آواز آئی کہ جو تیری نصرت کرے گا میں خدا اُس کی نصرت کروں گا اور جو تجھے ذلیل کرے گا تو میں اس کو ذلیل کروں گا۔ اس لئے اب کوئی بھی چھیڑ چھاؤ نہیں ہوگی۔ زید کے ایک دوست نے یہی بات چند لڑکوں کو بتادی کہ زید پر تو وحی آرہی ہے، میں تو اس کی نبوت کا قائل ہو گیا ہوں، اب اس کے دوست کے ساتھ جتنے بھی لوگ تھے وہ زید کی نبوت کے قائل ہو گئے۔ اب زید نبی بن گیا۔ اس طرح زید مرتد ہو گیا اور اس کے ماننے والے مسلمان بھی مرتد ہو گئے۔

نور کا عقیدہ بھی ایسا ہی ہے۔ انگریز جب آیا تو اس نے قادیانی اور احمد رضا خان کو تیار کیا، انگریز اور عیسائیوں کا مذہب یہ ہے کہ حضرت مریم، حضرت عیسیٰ اور خدا۔ ان تین چیزوں کا نام خدا ہے۔

حضرت مریم بیوی، حضرت عیسیٰ بیٹے اور خدا شوہر۔ ہم نے کہا کہ اس طرح تو حید نہیں رہی تم نے تمین خدا مان لئے وہ کہتے ہیں نہیں، تثلیث کے باوجود وحدت بایں طور پر برقرار ہے کہ ان تینوں سے مل کر ایک بنا گیا عیسائیوں نے صراحۃً حضرت عیسیٰ کو خدا کا جز بنا دیا۔ اب صراحۃً یہ عقیدہ (جزء والا) مسلمانوں کے اندر لانا بہت مشکل تھا کیونکہ مسلمانوں میں بڑے بڑے علماء موجود تھے۔ عیسائیوں نے یہ کہا کہ ”اللہ نور ہے، اللہ کی حقیقت و ماہیت نور ہے۔“ آہستہ آہستہ رجحان اس طرف ہونے لگا کہ اللہ نور ہے، اس کے بعد انہوں نے کہا کہ ”محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی نور ہیں“ اب کون سا نور ہیں؟ اس کے بارے میں علم نہیں اور پس پشت یہ تحریک چلاتے رہے کہ آدم صغی اللہ، ابراہیم خلیل اللہ، عیسیٰ روح اللہ ہے تو محمد نور من نور اللہ ہیں۔ اب بعض اللہ اور اللہ کا جز و کہنا لازم نہ آیا۔ ہم کہتے ہیں کہ کون سا نور ہیں؟ تو کہتے ہیں کہ اللہ کے نور کے بارے میں کبھی سوال نہیں کرتے، لہذا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے نور ہونے کے بارے میں بھی سوال نہ کریں اور جو اس کو نہیں مانتا کافر ہے۔ تم دیوبندی اللہ کے نور کو مانتے ہو اور اس میں کلام نہیں کرتے تو جو نور اللہ کے نور سے نکلا ہے اس کے بارے میں بھی سوال نہ کرو اور اس میں بھی کلام نہ کرو۔ اس طریقہ سے سادہ لوح مسلمانوں نے اس کو مان لیا۔ بات وہی ہے کہ حضرت عیسیٰ اللہ کا بعض ہیں اور جزء ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ اس مسئلے میں انہوں نے نور کا لیل لگا دیا اور وہی جز بیت والا مسئلہ ثابت کیا۔

اللہ کی حقیقت و ماہیت نور نہیں

اگر اللہ کی حقیقت و ماہیت کو نور سمجھتے ہیں تو یہ غلط ہے کیونکہ کسی شی کی حقیقت و ماہیت اس کا نوع ہوتی ہے گویا کہ نور نوع ہوا، اور نوع مرکب ہے اور مرکب حادث، اور ہر حادث مخلوق ہے تو اللہ کا مخلوق ہونا لازم آئے گا اور اللہ کو مخلوق کہنے والا کافر ہے۔

اور اگر نور جنس ہے تو جنس کے لئے فصل ہوتی ہے، پھر بھی ترکیب لازم آتی ہے اور اللہ کا مرکب ہونا لازم آتا ہے۔ اگر نور کو فصل قرار دیا جائے تو فصل کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے، پھر بھی مرکب ہونا لازم آتا ہے، اس لئے یہ کہنا کہ اللہ کی حقیقت و ماہیت نور ہے، یہ غلط ہے۔

ہم بریلوی حضرات سے پوچھتے ہیں کہ اللہ کا نور آیا اس کی نوع ہے یا جنس ہے یا فصل؟ جو بھی اختیار کریں گے بات نہیں بنے گی۔ ہم خود تسلیم کرتے ہیں کہ حقیقت و ماہیت میں کلام نہیں لیکن آپ نے حقیقت و ماہیت میں کیوں کلام کیا؟ علی سبیل التنزل ہم کہتے ہیں خالق کی حقیقت و ماہیت میں کلام نہیں۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقیقت و ماہیت میں کلام نہیں۔

علیہ وسلم تو مخلوق ہیں اور مخلوق کی حقیقت و ماہیت میں کلام کیا جاسکتا ہے۔ مقیس و مقیس علیہ کے درمیان کوئی علیت مشترکہ نہیں، اس لئے آپ کا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے نور ہونے کو اللہ کے نور پر قیاس کرنا ہی درست نہیں۔ دوسری بات کہ یہ مسئلہ ہے عقیدے کا ہے اور عقائد میں قیاس نہیں چلتا۔

اللہ نور جسمانیت و احتیاج کو مستلزم ہے

ہم اللہ کو حقیقت اور ماہیت کے لحاظ سے نور کیوں نہیں مانتے؟ ہم پوچھتے ہیں کہ کیا نور عرض ہے یا جسم؟ اگر نور جسم لطیف ہو تو ”اللہ نور“ کا مطلب ہوگا: ”اللہ جسم من الأجسام“۔ اس صورت میں کفر لازم آئے گا اور یہ مجسمہ کا مذہب ہے۔ اور اگر نور عرض اور کیفیت ہو تو عرض وہ ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو، اس صورت میں اللہ کا محتاج ہونا لازم آتا ہے اور اللہ کا وجود ہی نہیں ہوگا۔ اس لئے نور نہ عرض ہے اور نہ ہی جسم۔

اللہ نور السموات متشابہات میں سے ہے

اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ۳۵]۔ اور اسی طرح شانوائے اسماء میں سے بھی النور ہے۔ امام رازی نے اس آیت کے تحت لکھا ہے کہ یہ آیت متشابہات میں سے ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نور ہونا یہ متشابہات میں سے نہیں، اگر ہے تو دکھا دو۔ مفسرین کرام آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: اللہ نور السموات والأرض ای: منور ہما۔ منور اسم فاعل کا صیغہ ہے، یعنی روشنی کرنے والا، اللہ آسمان و زمین کو روشن کرنے والا ہے، حقیقتاً بھی روشن کرتا ہے اور ہدایت و ایمان کی طرف دعوت دے کر بھی انہیں کفر و شرک کے اندھیروں سے نکالتا ہے۔

اللہ کی ضد نہیں

نور کی ضد دنیا میں ظلمت ہے، اس لئے اگر کہیں ”اللہ نور“ تو نور کے لئے ضد ہوتی ہے وہ ظلمت ہے تو اللہ کے لئے کوئی ضد ہوگی حالانکہ اللہ کے لئے کوئی ضد نہیں، اب ضد کیوں نہیں؟ اس لئے کہ اگر ضد ہوتی تو اللہ سمجھ میں آجاتا ”وبضدها تتبين الأشياء“۔ لیکن اللہ سمجھ میں نہیں آتا اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کی ضد نہیں۔ مولا نارومی نے بھی یہی فرمایا کہ اللہ کے لئے کوئی ضد نہیں، اس لئے کہ اگر کوئی ضد ہوتی تو وہ ضد سمجھ میں آجاتی اور پھر اللہ بھی سمجھ میں آجاتا لیکن ضد ہی نہیں اس لئے اللہ سمجھ میں ہی نہیں آتا۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ قرآن میں ضد اور ند بنانے سے منع کیا گیا ہے۔

﴿فلا تجعلوا لله أنداداً﴾ [البقرة: ۲۲]۔ نبی و ہاں پر ہوتی ہے جہاں منیٰ عنہ منشور ہو، ضد اور ند ہے تب ہی تو نبی وارد ہوئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ضد اور ند کیا ہوتا ہے، ایک پہلوان کی ضد اور ند وہ دوسرا پہلوان ہوگا یا اس کی ضد چیونٹی یا چڑیا ہوگی۔ اس لئے اللہ کی ضد ہے ہی نہیں، باقی جو لوگ خدا اور ند بناتے ہیں تو اپنے گمان کے مطابق بناتے ہیں حقیقی ضد وہ نہیں۔ اس لئے امام رازی نے فرمایا کہ ﴿اللہ نور السموات والأرض﴾۔ یہ آیت متشابہات میں سے ہے۔ مقبیس علیہ ہی متفق نہیں تو مقبیس یعنی نور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو آپ کیسے قیاس کریں گے؟ اگر مان لیں کہ نبی پاک نور ہیں تو نور دو ہیں: ایک نور خالق اور ایک مخلوق نور ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ [الأنعام: ۱]۔ اب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کون سا نور ہیں؟ اگر نور خالق ہوں تو نور خالق مقسم اور مصدر ہے اور مقسم و مصدر قدیم ہے اور نور خالق واجب الوجود ہے، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی واجب الوجود ہوں گے اس کو مان لو۔ اگر مخلوق نور ہیں تو آپ کا نور من نور اللہ کہنا غلط ہے۔ اگر ان دو کے علاوہ کوئی تیسری صورت ہو تو بتادو۔

عمر اچھروی کی منطق

حضرت موسیٰ طور پر تشریف لے گئے۔ طور پر اللہ نے اپنی تجلی ظاہر کر دی، اب وہ نور سارا کا سارا اٹھایا کچھ کچھ؟ اگر کچھ تو تجزی لازم آئے گی تو تم بھی کافر بن جاتے ہو، اگر وہ سارا کا سارا اٹھا تو پورا کا پورا نور تو صرف طور پر ہے، لہذا پوری کائنات محاط اور نور محیط ہوگا اور ﴿وكان الله بكل شيء محيطاً﴾ [النساء: ۱۲۶]۔ کہنا درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب ہے کہ ہم اللہ کی حقیقت و ماہیت کو نور مانتے ہی نہیں، کیونکہ جب کوئی شیء اپنے کمال تک پہنچتی ہے تو وہ اپنی ضد بیان کر دیتی ہے، اس کی ضد کے آثار اس سے صادر ہوتے ہیں۔ یہ اس دنیا کا ایک ضابطہ ہے جیسا کہ آگ کی حرارت اس کی ضد برودت ہے، مٹی کے تیل میں تحریق کم ہے، پیٹرول میں زیادہ ہے اور آگ جب اعلیٰ درجہ تک پہنچ جاتی ہے تو اس سے برودت پیدا ہوتی ہے اسی طرح آدمی جب زیادہ خوش ہوتا ہے اور خوشی کو کنٹرول نہیں کر سکتا تو اس سے غمی کے آثار یعنی آنسو بہہ پڑتے ہیں، آنسو خوشی کے متضاد ہیں، یہ تو غم کے لوازمات میں سے ہیں اگر بالفرض و الحال اللہ کے لئے نور مان لیں تو وہ نور اپنے کمال تک پہنچا ہوا ہوگا۔ اب ہم یہ کہیں کہ اس سے ضد کے اثرات صادر ہوں یہ غلط ہے اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے، امام رازی فرماتے ہیں:

”واعلم ان القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل وبدل عليه وجوه، الأول

أن النور إما أن يكون جسماً أو كيفية في الجسم، والجسم محدث وكيفياته أيضاً محدثة وحل الإله أن يكون محدثاً. الثاني: أن النور تضاده الظلمة، والإله منزلة أن يكون له ضد. الثالث: أن النور يزول ويحصل له أفعال، والله منزله عن الأفعال والزوال، وأما قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ان هذه الآية من التشابهات (۱).

”اللہ رب العزت کے متعلق یہ کہا کہ ذات باری پر نور یا اس کی جنس میں سے ہے قطعاً غلط ہے، کیونکہ نور یا تو جسم ہے یا جسمانی کیفیت کا نام ہے جب کہ اللہ رب العزت اس سے منزہ ہے، ثانیاً یہ کہ نور کی ضد ظلمت ہے اور اللہ رب العزت اضداد سے بھی پاک ہے، ثالثاً یہ کہ نور بسا اوقات زوال پذیر ہوتا ہے اور اللہ رب العزت زوال سے پاک ہیں، باقی ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ سے استدلال بایں معنی درست نہیں کہ یہ آیت تشابہات کے قبیل سے ہے۔“

بریلوی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نور مان لو۔ نور کی ضد ہے ظلمت اور ظلمت عدی چیز ہے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود ہیں۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ نور اور ظلمت یہ مجہول ہیں اور مجہول وجودی چیز ہوتی ہے نہ کہ عدی۔ اسی آیت کے تحت لکھا ہے:

”وذلك صريح في أن ماهية النور مجعولة لله تعالى فيستحيل أن يكون الإله نوراً، فثبت أنه لا بد له من التأويل والعلماء ذكروا فيه وجوهاً: أحدها أن النور سبب للظهور، والهداية لما شاركت النور في هذا النور في هذا المعنى صح إطلاق اسم النور على الهداية، وهو كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يَخْرِجُهُم مِنَ الظلمات إلى النور﴾“ (۲).

اسی جگہ پر ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول نقل کیا ہے: ”إن المراد هادي أهل السموات والأرض، وهو قول ابن عباس والأكثرين“.

ابن کثیر نے حضرت انس بن مالک کا قول نقل کیا ہے: ”إن الله بقول نوري هدى“ (۲).

(۱) (التفسير الكبير بتفجير: ۲۳/۲۲۳-۲۳۸، دار الكتب العلمية طهران).

(۲) (تفسير كبير: ۲۳/۲۲۴، دار الكتب العلمية طهران).

(۳) (ابن کثیر: ۳/۲۸۹، سہیل اکیڈمی لاہور).

﴿اللہ نور السموات والأرض﴾۔ اس میں نور السموات معروف ہے، مبتداء بھی معروف اور خبر بھی معروف ہے، اسی آیت میں آگے ہے: ﴿یہدی اللہ للنور من یشاء﴾۔ اس سے کیا مراد ہے؟ اس نور سے دین مراد ہے۔ بریلوی بھی یہی کہتے ہیں، بحث ایک چل رہی ہے اور دونوں نور معروف ہیں۔ پہلے والا بھی (نور السموات) اور دوسرا (النور) بھی، معروف کا اعادہ معروف سے کیا گیا ہے اور معروف کا اعادہ جب معروف سے کیا جائے تو ثانی عین اولی ہوتا ہے، اس لئے پہلے والے نور سے بھی مراد دین اور ہدایت ہوگی، اسی لئے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے ”ہادی“ کے ساتھ ترجمہ کیا ہے۔

اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو وضاحت فرمادی کہ میرے نور سے مراد میری ہدایت ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ولا یصح أن یکون النور صفة ذات اللہ تعالیٰ، وإنما هو صفة فعل وهو خالقه“ (۱)۔

نور اللہ رب العزت کی صفات میں سے ہے۔

﴿اللہ نور السموات﴾ کے اندر ایک اور قرأت بھی ہے ﴿اللہ نور السموات والأرض﴾۔ آسمان و زمین کو روشن کر دیا۔ اب خود اللہ کی حقیقت و ماہیت کی بات ہی ختم ہوگئی۔

امام نووی نے قاضی عیاض مالکی کا قول نقل کیا ہے: ”ومن المستحیل أن تكون ذات اللہ نوراً؛ إذ النور من جملة الأجسام، واللہ سبحانه تعالیٰ یجل عن ذلك، هذا مذهب جمیع أئمة المسلمین، ومعنی قوله تعالیٰ: ﴿اللہ نور السموات والأرض﴾ وما جاء فی الأحادیث من تسميته سبحانه وتعالیٰ بالنور معناه ”ذو نور هما وخالقه“، وقیل: هادی أهل السموات والأرض، وقیل منور قلوب عباده المؤمنین“ (۲)۔

”ذات باری تعالیٰ نور ہو یہ بات محال ہے، کیونکہ نور از قبیل جسم ہے اور اللہ رب

العزت جسمانیت سے پاک ہیں، تمام مسلمانوں کا یہی مذہب ہے، رہا مسئلہ ﴿اللہ نور السموات﴾ اور ان احادیث کا جن میں اللہ کو نور کہا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد خالق نور ہے، ایک قول یہ ہے کہ ﴿نور السموات﴾ کا معنی اہل سما وارض کو ہدایت دینے والا اور

(۱) (شرح مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب صلوة النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ودعائه باللیل: ۱/۲۶۳، قدیمی)۔

(۲) (شرح مسلم للنووی، کتاب الایمان، باب معنی قول اللہ عزوجل: ﴿ولقد راہ تولد﴾ آخری: ۱/۹۹)۔

بعض نے کہا کہ اس کا معنی ہے مومنین کے قلوب کو منور کرنے والا۔

بریلوی حضرات نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ممکن نہیں مانتے۔ ان کا ایک شعر ملاحظہ فرمائیں

ممکن میں یہ قدرت کہاں واجب میں یہ عبادت کہاں

حیران ہوں یہ بھی ہے خطا یہ بھی نہیں وہ بھی نہیں

وجود کی تین قسمیں ہیں

واجب الوجود، ممکن الوجود، ممتنع الوجود۔ ممتنع الوجود تو ہیں نہیں اور ممکن بھی نہیں کیونکہ ممکنات والی صفات نہیں اور نبی عبادت کرتے ہیں اور واجب الوجود تو عبادت نہیں کرتا۔ اس لئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہ واجب ہیں اور نہ ممکن کوئی اور مخلوق ہیں۔

ایک اور شعر ملاحظہ فرمائیں۔

کمان اسکان کے دو جھوٹے نقطوں تم اول و آخر

محیط کی چال سے پوچھو کدھر سے آئے کدھر گئے تھے

ممکن کے دو نقطے ہیں ابتداء اور انتہاء اور اللہ کی ذات کے لئے نہ ابتداء ہے نہ انتہاء۔ تو اس نے کہا کہ نبی کے لئے ممکن کے یہ دو نقطے کہاں سے آگئے؟ اس لئے نبی کی نہ ابتداء ہے اور نہ انتہاء، جس طرح محیط کے دو نقطے نہیں۔ یعنی جس طرح اللہ کی ذات کے لئے ابتداء اور انتہاء کے یہ دو نقطے نہیں، نبی کے لئے بھی نہیں، لہذا نبی ممکن تو نہ رہے۔ بالکل میسائیوں کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ظاہر انسان تھے لیکن باطناً خدا تھے۔ اس کے قریب قریب عقیدہ احمد رضا خان نے پیش کیا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظاہر انسان تھے باطناً نور تھے۔

☆.....☆.....☆.....☆.....☆

دیوبندی حضرات کے دلائل

دلیل ۱: سورۃ فاتحہ میں ہے: ﴿اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین أنعمت علیہم غیر

المغضوب علیہم ولا الضالین﴾۔ [الفاتحة: ۵-۷]۔

یہود و نصاریٰ مکلف ہیں، یہ دونوں مغضوب علیہم ہیں اور اس کے مقابلے میں الذین انعمت علیہم ہیں۔ یہ بھی

مکلف ہیں اور یہ کامیابی والے ہیں انہی کی تشریح سورۃ نساء میں کی گئی ہے: ﴿أولئک الذین أنعم اللہ علیہم من

النبن والصدیقین والشہداء والصالحین وحسن أولئک رفیقاً﴾۔ [مریم: ۵۸]۔

مولانا حامد اللہ ہالچوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ نبی اور صدیق میں فرق یہ ہے کہ نبی مہبط وحی ہے یعنی نبی

پر وحی نازل ہوتی ہے اور صدق وعاء وحی ہے یعنی وحی کو محفوظ کرنے کا برتن اور وحی کو جمع کرنے کا برتن۔ نبی بھی انسان

ہے اور صدیق بھی انسان ہے یہ دونوں بھی مکلف ہیں اور شہداء تیسری قسم ہے وہ بھی جان دیتا ہے مکلف ہونے کی بنیاد

پر اور یہ بھی انسان ہے۔ اور صالحین جو ایسے اعمال کریں جن کی تحسین شرع نے کی ہو اور یہ بھی انسان ہیں۔

ہمارے بریلوی حضرات نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو انسان ماننے کے لئے تیار نہیں، صدیق بھی نہیں کیونکہ وہ

انسان ہے، شہید اصطلاحی میں سے بھی نہیں، یہ بھی انسان ہے، صالحین میں سے بھی نہیں کیونکہ یہ بھی انسان ہیں، اور

ملائکہ میں سے بھی نہیں۔ اسی کی نفی خود نبی نے کی ہے۔

تو پھر نبی ہے کیا؟ اس لئے ﴿صراط الذین أنعمت علیہم﴾ یہ بتلا رہا ہے کہ آپ نبی ہیں اور نبی لازمی

طور پر انسان ہوتا ہے۔

دلیل ۲: سورۃ بقرہ کی ابتداء میں ہے ﴿ہدی للمتقین الذین یؤمنون بالغیب﴾ [البقرہ:

۲، ۳]۔ متقی وہ ہے کہ یتقئ عن مأنہی، یتقئ عن ترک ما أمر منہیات کو ترک کر دے اور مامورات کو ترک

کرنے سے بچے اور مامورات کو بجالائے۔ پھر آگے فرمایا کہ متقی وہ ہے جو غیب پر ایمان لائے۔ جس طرح کہ حصہ

جہنم، اللہ کی ذات وغیرہ یہ سارے غائب ہیں، متقی آدمی ان پر ایمان رکھتا ہے۔ اور بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ آپ

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی بھی چیز غائب نہیں، ساری چیزیں حاضر ہیں۔ لہذا آپ یدقون بالغیب میں نہیں اور متقی تو وہ ہے جو غیب پر ایمان لائے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو رئیس المتقین ہیں، اگر یہ عقیدہ رکھا جائے کہ آپ سے کچھ بھی غیب نہیں تو متقین کا اطلاق آپ پر کس طرح صادق آئے گا؟

دلیل: ۳- ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ﴾ [ص: ۷۱]۔

والد اور مولود دونوں کی نوع ایک ہوتی ہے، جب حضرت آدم علیہ السلام انسان ہیں اور ان کو بشر کہا گیا ہے تو ان کی ساری کی ساری اولاد بھی انسان ہوگی۔ اس بھی ثابت ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انسان ہیں۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قد قدمنا أنه صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وسائر الانبیاء والرسل من البشر، وأن جسمه وظاهره خالص للبشر، يجوز علیه من الآفات والتغیرات والآلام والأسقام؛ وتجرح كأس الحمام ما يجوز علی البشر، وهذا كله ليس بنقیضه فیہ“ (۱)۔

”پہلے ہم نے یہ بات بیان کی کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور تمام انبیاء بشر تھے، اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا جسم مبارک اور ظاہر خالص بشری تھا، وہ تمام احوال جو عام انسانوں پر طاری ہوتے ہیں مثلاً تکالیف، مصائب، آلام، بیماریاں، موت وغیرہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا واسطہ بھی ان سے بڑا، اور اس سے آپ کی شان میں کوئی کمی اور نقص نہیں آتا۔“

دلیل: ۴- ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [مریم: ۱۶۰]۔ بشر، انسان اور آدمی ان میں مصداق کے لحاظ

سے فرق بتائیں، لغوی معنی کے لحاظ سے فرق ہے۔ بشر کا معنی ظاہری کھال نظر آجائے اور آدمی کہ گندم گوں رنگ والا لیکن مصداق کے لحاظ سے تینوں ایک ہیں۔ کیا بشر انسان کے علاوہ کوئی اور چیز ہے اور جب ”النہی انسان“ ثابت ہو گیا تو بشر خود بخود مصداق آجائے گا۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ جبرائیل کو بھی بشر کہا گیا ہے لیکن اس سے وہ بشر نہیں بنے۔ ظاہری طور پر وہ انسان اور بشر تھے لیکن باطن میں تو وہ نوری مخلوق تھے ﴿فَنَسْجَلْ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مریم: ۱۷]۔ اسی طرح نبی بھی ظاہرًا بشر اور باطنًا نور تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تمثیل مثل سے ہے۔ انسان کی شکل اختیار کر لی اور ہمارا استدلال ”مشکم بمثل“ سے ہے۔ اور مثل کہتے ہیں اشترک الشیئین فی النوع۔ مطلب یہ ہے کہ نبی فرما رہے ہیں کہ میری نوع اور تمہاری نوع ایک ہے اور وہ نوع بشر و انسان ہے۔

نیز تمثیل باب تفعل سے ہے، اور تفعل کا خاصہ ”تکلف“ کا ہے۔ ﴿فتمثل لہا بشر سویا﴾ [مریم: ۱۷]، اُی: فصار إنسان بالتکلف۔ ظاہری طور پر انسان بن گئے اور بحکف انسان بن گئے۔ قرآن و سنت میں آپ دکھائیں کہ نبی تکلف انسان بنے۔

اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے جبرائیل کے بارے میں فرمایا: ﴿فأرسلنا إلیہا روحنا فتمثل لہا بشرًا سویا﴾ [مریم: ۱۷]، کہیں اللہ تعالیٰ نے نبی کے متعلق ایسا فرمایا ہے، فأرسلت إلیہم نوری فتمثل لہم بشرًا سویا۔ اگر اس طرح ہو تو پھر واقعاً آپ کا عقیدہ درست ہوگا۔

دلیل: ۵- ﴿فأمنوا باللہ ورسولہ والنور الذی أنزلنا﴾ [التغابن: ۴]۔

النور کا عطف کیا رسول پر اور قرآن کو نور کہا گیا۔ لہذا ﴿قد جاءکم من اللہ نور و کتاب مبین﴾ [المائدہ: ۱۵]، میں بھی نور سے مراد کتاب ہوگا۔ کیونکہ خود نور سے مراد قرآن لیا گیا ہے اور نور کا عطف کیا گیا ہے رسول پر۔

خود حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے: ”إنما أنا بشر“، إذا أمرتکم بشیء من دینکم فخذوا بہ، وإذا أمرتکم بشیء من رائی، فإنما أنا بشر“ (۱)۔

”میں تو بشر ہوں، جب کسی دینی معاملے میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو اسے اختیار کرو، اور جب اپنی رائے سے کچھ لکھوں تو یاد رکھو کہ میں بھی بشر ہوں۔“

دلیل: ۶- ﴿لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم﴾ [التین: ۴]

یقیناً ہم یہی سمجھتے ہیں کہ انسان کامل کا سب سے پہلا مصداق انبیاء ہیں۔ اس لئے یہ آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انسان ہیں اور بشر ہیں۔

دلیل: ۷- ﴿مَا كَانَ بَشَرٌ أُنْزِلَ فِيهِ الْقَوْلُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشوری: ۵۱]۔

یہ بھی بشریت پر دلیل ہے۔

بریلوی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے آپ کو بشر عاجزی اور تواضع کے طور پر فرمایا۔ حقیقت میں آپ نور ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ بتائیں کہ یہ آپ نے عاجزی کے طور پر یہ کیوں نہیں کہا کہ میں نبی نہیں۔

تواضع اور جھوٹ میں فرق

اصل بات یہ ہے کہ تواضع اور جھوٹ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ جھوٹ کہتے ہیں کہ حکایت ٹھکی عنہ کے خلاف ہو۔ مثلاً زید فاسم کسی نے کہا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زید کھڑا نہیں ہے۔ اب حکایت ٹھکی عنہ کے خلاف ہے، یہ جھوٹ ہے۔ تواضع میں جھوٹ نہیں ہوتا۔ البتہ اس میں یہ ہوتا ہے کہ ایک اعلیٰ درجہ کی چیز ہوتی ہے اور ایک ادنیٰ درجہ کی، تو متکلم ادنیٰ درجہ کی چیز ذکر کرتا ہے جو متکلم اور مخاطب کے درمیان قدرے مشترک ہوتی ہے۔ اس میں جھوٹ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ مدرسہ کا شیخ الحدیث اپنے آپ کو خادم اور ملازم کہتا ہے، یہ عاجزی اور تواضع کی بات ہے۔ یہ واقعہ کے مطابق ہے اور واقعہ کے خلاف نہیں۔ کیونکہ خادم اور ملازم ہونا یہ مدرسہ کے باقی افراد اور عملے کے درمیان قدرے مشترک ہے۔

اور یہ کہنا کہ نبی نے عاجزی کے طور پر اپنے آپ کو بشر کہا اس پر تواضع کی تعریف صادق نہیں آ رہی۔ یہی حال ہے تو یہ کہ اور تو یہ اعم مطلق ہے۔ تواضع میں عاجزی ہوتی ہے اور تو یہ عام ہے چاہے عاجزی ہو یا نہ ہو۔ جیسا کہ عاجزی کے طور پر فرمایا: ”إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أُنْسِي كَمَا تَنْسُونَ فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي“ (۱)۔

دلیل: ۸- ﴿هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلُكُمْ﴾ [بنی اسرائیل: ۹۴]۔

آپ ”هل كنت إلا نورا“، دکھائیں، کنت اور ای طرح انما أنا بشر میں ضمائر ہیں، اور ضمائر ذات کے لئے آتے ہیں کہ ذات بشر ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رحلت کے وقت اعلان کر کے فرماتے ہیں: ”إِن رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَات، وَإِنَّهُ بَشَرٌ“ (۲)۔

(۱) (السنن الکبریٰ، کتاب الصلوٰۃ، باب عزوب النیۃ بعد الإحرام: ۲۳/۲، دار الکتب العلمیۃ بیروت)۔

(۲) (سنن الدارمی: ۳۵/۱، قدیمی)۔

دلیل: ۹- ﴿اللّٰهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ۷۵]۔

رسول یا تو انسانوں میں سے ہوتا ہے یا فرشتوں سے۔ ملائکہ میں سے تو نہیں، اس کی نفی خود قرآن میں موجود ہے۔ اور انسان آپ نہیں مانتے تو پھر کیا ہیں؟ تیسری کوئی جنس تو رسول بنا کر بھیجی ہی نہیں، حدیث میں آتا ہے:

”لو حدث فی الصلوۃ شیء لأنبأکم، وإنما أنا بشر أنسی کما تنسون، فإذا نسیت فذکرونی“ (۱)۔

نبی نے بجائے چار کے نماز دو رکعات پڑھائیں، آپ کونسیان لاحق ہو گیا، آپ بات ثابت کریں کہ فرشتوں کونسیان کتنی جگہ میں لازم آیا۔ نسیان انسان کے لوازمات میں سے ہے، نبی کا ایک واقعہ نہیں بلکہ عموم ہے۔ فرشتوں کے بارے میں نسیان روافض کا مسلک ہے۔

دلیل: ۱۰- ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾ [الأنبياء: ۸]۔

نبی کھانا کھاتے ہیں آپ بتائیں کہ فرشتوں نے کتنی بار کھانا کھایا ہے؟ عمر اچھروی نے حاروت و ماروت کے واقعہ کا ذکر کیا ہے۔ لیکن علامہ آلوسی اور قرطبی نے ہاروت و ماروت کے واقعہ کو صحیح انداز میں بیان کیا اور مشہور واقعے کی حقیقت سے تردید کی (۲)۔

دلیل: ۱۱- ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ۹۱]۔

کافروں کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے بشر پر کوئی کتاب نہیں اتاری۔ ان کا یہ جملہ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ کی نفیض موجبہ جزئیہ ہوتی ہے، وہ یہ کہتے تھے کہ بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں ہو سکتی۔ معنی یہ ہوا کہ لبس أحد من البشر منزلاً عليه الكتاب اللہ تعالیٰ نے ان کے سالبہ کلیہ کو موجبہ جزئیہ سے توڑا۔ ﴿قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ حضرت موسیٰ پر کتاب نازل ہوئی ہے۔ اس کو تم بھی تسلیم کرتے ہو یہ موجبہ جزئیہ ہے۔ اس موجبہ جزئیہ سے تمہارا سابق سالبہ کلیہ ٹوٹ گیا۔ تو تمہارے سالبہ کلیہ کو خود تمہارے موجبہ جزئیہ نے توڑ دیا۔

اسی طرح ہے ﴿مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [یس: ۱۵]۔ الا کا ماقبل مابعد میں منحصر ہوتا ہے اور ضمائر کی وضع ذوات کے لئے ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ تمہاری ذوات منحصر ہیں بشریت میں، باقی اوصاف سے ہٹ کر کے کہا۔ اس لئے تم رسالت کا دعویٰ کیوں کرتے ہو۔ کیونکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ بشریت رسالت کے منافی ہے، بشر رسول نہیں ہو سکتا۔

(۱) (المسنن الکبری للبیہقی، کتاب الصلوۃ، باب عزوب النیۃ بعد الإحرام: ۲/۲۳، دار الکتب العسیمیہ بیروت)۔

(۲) (روح المعانی: ۱/۳۴۰-۳۴۱، إحياء التراث العربی والقرطبی: ۲/۳۶، دار الکتب العلمیہ)۔

اور رسالت بشریت کے منافی ہے۔ اس لئے کافر آپ کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہیں مانتے تھے۔ گویا کہ یوں ہوگا الانبیاء لیسوا برسل؛ لانہم من البشر، النبی لیس برسل؛ لانہ بشر، والبشر لا یکون رسولاً۔
فمحمد لیس برسل۔

اب آپ غور کریں کہ انبیاء نے تصدیق فرمائی۔ ﴿إِن نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [ابراہیم: ۱۱] ان نافیہ
إلا سے ثبوت گیا تو انبیاء نے حضر کے ساتھ فرمایا، بلاشبہ ہم تمہاری طرح بشر ہیں باقی اللہ جن پر احسان کرنا چاہتا ہے تو
اس کو نبوت کا تاج پہنا دیتا ہے۔

علامہ محمد کردری صاحب ”فتاویٰ یزازیہ“ فرماتے ہیں: ”إِن النبی علیہ السلام بشر، والبشر جنس
یلحقہم المعزۃ إلا من أکرمہم اللہ“ (۱)۔

”نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بشر ہیں اور بشر ایک ایسی جنس ہے جسے عیب وغیرہ لاحق
ہو سکتا ہے، الا یہ کہ اللہ رب العزت جن پر خصوصی فضل فرمائے وہ اس سے محفوظ رہتے ہیں۔“

دلیل: ۱۲- ایک صحابی نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ہر بات لکھتے تھے۔ دوسرے صحابی نے کہا کہ تم نبی صلی
اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ہر بات لکھتے ہو۔ نبی بشر ہیں اور خوشی اور غصہ میں بولتے ہیں، اس لئے ہو سکتا ہے بعض باتیں دین
نہ ہوں: ”أکتب کل شیء تسمعه، ورسول اللہ بشر یتکلم فی الغضب والرضا“ (۲)۔

”و رسول اللہ بشر“ یہ جملہ اسمیہ ہے اور جملہ اسمیہ دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ
صحابہ کرام بھی آپ کی بشریت کے قائل تھے۔

دلیل: ۱۳- علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ولم ینکر أحد بشریۃ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم“ (۳)۔

ایک اور جگہ لکھتے ہیں: ”وقد سئل الشیخ ولی الدین العراقي، هل العلم بكونه صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم بشراً ومن العرب شرط فی صحة الإیمان أو من القروض الکفایۃ؟ فأجاب بأنه شرط فی

(۱) (الفتاویٰ الیزازیہ، کتاب الألفاظ تكون إسلاماً و کفرأ: ۳۲۱/۶، رشیدیہ)۔

(۲) (سنن أبی داود، کتاب العلم، باب کتابۃ العلم: ۱۵۷/۲-۱۵۸، إمدادیہ)۔

(۳) (روح المعانی: ۱۵/۱۷۰، إحياء التراث العربی)۔

صحۃ الإیمان، ثم قال: فلو قال شخص: أؤمن برسالة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم إلى جميع الخلق لكن لا أدري، هل هو من البشر أو من الملائكة أو من الجن؟ أولا أدري هل هو من العرب أو العجم؟ فلا شك في كفره؟ لتكذيبه القرآن، وجحدہ ماتلقته قرون الإسلام خلفاً عن سلف، وصار معلوماً بالضرورة عند الخاص والعوام، ولا أعلم في ذلك خلافاً، فلو كان غيباً لا يعرف ذلك وجب تعليمه إياه، فإن جحدہ بعد ذلك حکماً بکفره“ (۱)۔

”شیخ ولی الدین عراقی سے سوال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بشر اور عرب ماننا صحیح ایمان کے لئے شرط ہے یا یہ فرض کفایہ ہے؟ علامہ عراقی نے جواب دیا: یہ اعتقاد صحیح ایمان کے لئے شرط ہے، اگر کوئی شخص کہے کہ میں یہ مانتا ہوں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رسالت عام ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بشر، فرشتہ یا جن تھے یا یہ کہا کہ میں نہیں جانتا کہ آپ عربی تھے یا عجمی؟ تو اس شخص کے کفر میں کوئی شک نہیں، کیونکہ اس نے قرآن پاک کی تکذیب کی ہے اور اس عقیدے کا انکار کیا جو ہر خاص و عام کے علم میں ہے اور ابتداء سے چلا آ رہا ہے، اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں۔ البتہ اگر کوئی کم سمجھ ہو تو اسے اس عقیدے کی تعلیم دینا واجب ہے، اگر تعلیم کے بعد بھی وہ اس کا انکار کرے تو ہم اس کے کفر کا حکم دیں گے۔“

علامہ زرقانی رحمہ اللہ بھی ”المواہب اللدنیہ“ میں یہی بات تحریر کرتے ہیں:

”فإن قلت: هل العلم بكونه صلى الله تعالى عليه وسلم بشراً ومن العرب شرط في صحة الإيمان أو هو من الفروض الكفائية على الأبوين مثلاً فإذا علم أحدهما ولده المميز ذلك سقطت عن الآخر؟ أجاب الشيخ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم العراقي أنه شرط في صحة الإيمان، ولو قال شخص: أؤمن برسالة محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى جميع الخلق، ولكن لا أدري هل هو من البشر أو من الملائكة أو من الجن؛ أولا أدري هل هو من العرب أو العجم، فلا شك في كفره؛ لتكذيبه القرآن لقوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾ وقال تعالى: ﴿أقول لكم إني ملك﴾ وجحدہ ماتلقته قرون الإسلام خلفاً عن سلف، وصار معلوماً بالضرورة

الخاص والعام، ولا أعلم في ذلك خلافاً“ (۱)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ بشریت کا عقیدہ قرآن کریم سے ثابت اور جمہور امت کا عقیدہ ہے، اس میں شک کرنے والا کافر ہے۔

بریلوی کہتے ہیں کہ ما أنتم إلا بشر مثلنا یہ کافروں نے کہا۔ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کافروں نے کہا، لیکن قرآن کی بات غلط ہوتی تو اس کی تردید ہو جاتی ہے۔

علامہ ابو العزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قرآن کلام اللہ ہے جو یہ کہے کہ قرآن نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول ہے تو وہ کافر ہے کیونکہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے، قرآن بشر کا قول نہیں جب کہ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بشر ہیں: ”فإن الله قد كفر من جعله قول البشر، ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم بشر“ (۲)۔

دلیل: ۱۴- ہمارا جواب دعویٰ یہ تھا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وصفاً نور ہیں اور نور شریعت و نور نبوت لے کر آئے، باقی ذات کے اعتبار سے بشر ہیں۔

﴿وقد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ [المائدة: ۱۵، ۱۶]۔

نور نکرہ ہے اور انور معرفہ کے ساتھ اس کا اعادہ کیا گیا اور نکرہ کا اعادہ جب معرفہ سے کیا جائے تو دونوں میں من کل وجوہ عینیت ہوگی، لہذا دونوں نور سے مراد نور ہدایت ہوگا۔ کیونکہ اللہ کا نبی لوگوں کو ظلمات اور تاریکیوں سے نکال کر نور کی طرف لے کر جاتا ہے۔ اور یہ نور شریعت اور نور ہدایت ہے۔ اس سے حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے نور مراد نہیں۔ بریلوی کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ تمام قواعد ایجاب کلی حقیقی نہیں ہوتے بلکہ عرفیہ ہوتے ہیں۔ اور آپ کو اہل فن میں سے کسی کا استثناء دکھانا ہوگا کہ یہ قاعدہ اس مقام پر جاری نہیں ہوگا، وگرنہ ہم اس قاعدہ کو یہاں پر چلائیں گے۔ پھر قد جاء کم نور و کتاب مبین میں نور اور کتاب مبین دونوں سے مراد ایک ہے، قرینہ یہ ہے کہ ﴿یہدی بہ اللہ﴾ میں ضمیر مفرد کی راجع ہے نہ کہ ہما۔ اگر نور سے محمد اور کتاب سے قرآن مجید مراد ہوتے ہیں تو ”ہما“ کی ضمیر ہوتی نہ کہ ”یہضمیر“۔

(۱) (شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیہ: ۳۵۵/۸، عباس أحمد الباز مکة)۔

(۲) (شرح العقیدہ الطحاویة: ۲۱۰۳، الجامعة السیاریة)۔

بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ واو حرف عطف آیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔ تو نور کا مصداق اور ہے اور کتاب مبین کا مصداق اور ہے، لہذا نور سے مراد محمد اور کتاب مبین سے مراد قرآن مجید ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مغایرت عطف تفسیری میں ضروری نہیں اور یہاں پر عطف تفسیری ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے ﴿الَّذِي تَلَّا كِتَابَ الْفُرْقَانِ﴾ [الزحجر: ۱]۔

اب یہاں پر بھی عطف کیا گیا ہے لیکن دونوں سے مراد ایک ہے۔ اور یہاں پر عطف تفسیری ہے، اس لئے عطف تفسیری میں مغایرت ضروری نہیں۔ بسا اوقات معطوف، معطوف علیہ میں موجود ہوتا ہے لیکن اس کو اہمیت اور شان کے لئے علیحدہ ذکر کروایا جاتا ہے۔ نور کے اندر کتاب مبین موجود تھا اور اس میں داخل تھا لیکن اس کو عظمت شان اور اہمیت کی وجہ سے علیحدہ ذکر کر دیا۔ اسی طرح قرآن میں ہے ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ۱۱]، ”الَّذِينَ آمَنُوا“ میں علماء داخل اور موجود تھے لیکن ان کی عظمت اور فضیلت کو ظاہر کرنے کے لئے عطف کر کے الگ ذکر کیا۔

دلیل: ۱۵۔ ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبُ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ

﴿[الأنعام: ۵۰]۔

ملک (فرشتہ) ہونے کی نفی خود فرما رہے ہیں۔ اب انسان بھی نہیں تو پھر کیا ہوں گے؟

علامہ بوصری رحمہ اللہ کے ”قصیدۃ بردہ“ کو بریلوی حضرات بڑے شوق سے پڑھتے ہیں، لیکن نہ ماننے کی

صفت سے متعصّب ہیں، علامہ بوصری فرماتے ہیں:

فمبلغ العلم فيه أنه بشرٌ وأنه خيرُ خلقِ الله كلهم

”محسن سالم مولیٰ النصیرین، قال: سمعت أبا هريرة رضي الله تعالى عنه يقول: سمعت

رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: اللهم إنما محمد بشرٌ يغضب كما يغضب البشر“ (۱)۔

”جناب نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”اے اللہ! تو جانتا ہے کہ محمد بھی

بشر ہے عام لوگوں کی طرح اسے بھی غصہ آ جاتا ہے۔“

ایک اور حدیث میں ہے: ”فما حدثكم عن الله تعالى فهو حق، وما قلت فيه من قبل نفسي،

فإنما أنا بشرٌ أخطئُ وأصيبُ“۔

”جو بات تمہیں اللہ رب العزت کے حوالے سے بتاؤں، وہ تو بلاشبہ حق ہے اور جو بات اپنی طرف سے کہوں تو خوب یاد رکھو میں بھی بشر ہوں کبھی غلطی بھی ہو جاتی ہے۔“

دلیل: ۱۶- ”إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون أبلى من بعض، وأحسب أنه صادق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أولئكَ كما“ (۱)۔

”میں بھی بشر ہوں اور میرے پاس مقدمات بھی آتے ہیں، ممکن ہے کہ تم میں سے کوئی چرب لسانی کی وجہ سے بات کو اس انداز میں پیش کرے کہ میں اسے سچا سمجھ کر اس کے حق میں فیصلہ کروں، اور وہ اس کا مستحق نہ ہو، خوب یاد رکھو اگر اس طرح میں نے فیصلہ کیا تب بھی وہ چیز حلال نہیں ہوگی، اپنے والے کی مرضی اسے لے کر اپنے لئے جہنم کا ایندھن بنائے یا اسے مستحق کے حوالے کرے۔“

”انما“ حصر کے لئے ہے اور یہاں پر حصر المبتداء فی الخبر ہوا ہے۔ میری ذات صرف بشر ہے باقی اوصاف اور ہیں۔ بشریت میری ذات میں منحصر نہیں بلکہ بشر اور بھی ہیں۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہماری طرح ہیں یہ بھی درست ہے اور ہماری طرح نہیں ہیں، یہ بھی درست ہے۔

محمد بشر لا كالشجر یا قوت حجر لا كالحجر

حدیث کی تشریح میں امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”إنما أنا بشر، معناه التنبيه على حالة البشرية، وأن البشر لا يعلمون من الغيب وبواطن الأمور شيئاً إلا أن يطلعهم الله على شيء من ذلك، وأنه يجوز عليه في أمور الأحكام ما يجوز عليهم، وأنه يحكم بين الناس بالظاهر. والله يتولى السرائر، فيحكم بالبينة وباليمين ونحو ذلك من أحكام الظاهر مع إمكان كونه في الباطن خلاف ذلك“ (۲)۔

(۱) (الصحيح لمبخاري، كتاب الأحكام، باب من قضى له بحق أخيه فلا يأخذه: ۱۰۴۵/۲ و الصحيح لمسلم،

كتاب الأفضية، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن: ۷۴/۲، قدیمی)۔

(۲) (الصحيح لمسلم: ۷۴/۲، كتاب الأفضية، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن)۔

وأنه يجوز عليه بأمور الأحكام اس کا معنی یہ ہے کہ جو چیزیں احکام کے سلسلے میں دوسروں کے لئے ممکن ہیں نبی کے لئے بھی ممکن ہیں۔ (جس طرح دوسروں سے خطا ہو سکتی ہے اسی طرح نبی سے بھی ہو سکتی ہے)۔

ابن دینار العید رحمہ اللہ ”احکام الاحکام“ میں فرماتے ہیں: ”فيه دليل على إجراء الحكم على الظاهر وإعلام الناس بأن النبي كغيره في ذلك، وإن كان يفتقر مع الغير بإطلاعه على ما يطلع الله تعالى عليه من الغيوب الباطنة، وذلك في أمور مخصوصة لا في الأحكام العامة، وعلى هذا يدل قوله عليه السلام: إنما أنا بشر“ (۱)۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الباری میں لکھتے ہیں: ”إنما أنا بشر أي كواحد من البشر في عدم علم الغيب“ (۲)۔

ایک اور جگہ لکھتے ہیں: ”أتى به ردأ على من زعم أن من كان رسولاً، فإنه يعلم كل غيب“ (۳)۔
شیخ عبدالحق کی عبارت: ”أن حضرت گفت نیستم من مگر آدمی و عارض میشود بر من احکام و عوارض بشریت“ (۴)۔



(۱) (احکام الاحکام: ۱/۱۶۶، دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) (فتح الباری، کتاب الحیل، باب: ۱۲/۴۲۰، قدیمی)۔

(۳) (فتح الباری، کتاب الاحکام، باب من قیل له بحق أخيه فلا يأخذه: ۱۳/۲۱۵، قدیمی)۔

(۴) (أشعة اللمعات، باب الأفضیة والشہادات: ۳/۳۲۸، نوریہ رضویہ سکھر)۔



عید میلاد النبی ﷺ
منانے کا حکم



جشنِ مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم

جس دن جناب سرور کائنات فخرِ موجودات صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں ظہور پذیر ہوئے اس دن کے بابرکت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور نہ ہی یومِ ولادت کے یومِ السرور ہونے میں اختلاف ہے۔ یہ بدیہی بات ہے کہ اگر کسی کے گھر ولادت ہوتی ہے تو وہاں خوشیاں منائی جاتی ہیں، لہذا یومِ ولادت میں سرور سے کوئی منع نہیں کرتا۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ جس دن ولادت ہوئی ہر سال اسی دن خوشی منانا (جیسے سالگرہ منائی جاتی ہے) جائز ہے یا نہیں؟ اگر ناجائز ہے تو اس کے عاملین کا کیا حکم ہے؟ اور جواز کی صورت میں اس کی حدود متعین ہیں یا نہیں؟

تصحیح عنوان

میلاد اسم آلہ کا صیغہ بمعنی موضع الولادة ہے، جب کہ مولد اسم ظرف کا صیغہ ہے جس کا معنی زمان و مکان ولادت ہے۔ لہذا صحیح عنوان مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، جب بریلوی حضرات کی زبان زد عام میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہے۔ عنوان کی اس غلطی کی وجہ سے عوام میں مشہور میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہے، اسی لئے بعض مواقع میں دیوبندی حضرات بھی عوام الناس کی فہم کی خاطر میلاد کا عنوان استعمال کرتے ہیں۔

تاریخِ محفلِ میلاد

صحابہ، تابعین، تبع تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے زمانے سے چھ سو سال تک فخرِ عالم علیہ السلام کی ولادت، ولادت سے پہلے کے واقعات، ولادت کے بعد کے حالات، شرح صدر، نبوت، احکام، قصص وغیرہ کی تعلیم و تعلم کا بیان ہوتا رہا جیسا علوم کی درس و تدریس کا ہوتا ہے، نہ اس میں عقدِ مجلس تھا، نہ اطعامِ طعام، نہ کوئی امر جیسا کہ فخر

عالم علیہ السلام کے وقت میں تعلیم ہوتی تھی (۱)۔

علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: يحتفلون في شهره مولده صلى الله عليه وسلم بعمل الولائم البديعة. المشتملة على الأمور البهجة الرفيعة ، ويتصدقون في لياليه بأنواع الصدقات ، ويظهرون السرور ، ويزيدون في المبرات ، ويعتنون بقراءة مولده الكريم (۲)۔

امام نصیر الدین السبکی باب الطباخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إذا أنفق المنفق تلك الليلة ، وجمع جمعاً أطعمهم ما يجوز إطعامه ، وأسمعهم ما يجوز سماعه ، ودفع للمسمع المشوق للآخرة ملبوساً ، كل ذلك سروراً بمولده صلى الله عليه وسلم فجميع ذلك جائز ويثاب فاعله إذا أحسن القصد (۳)۔

إن كان الاجتماع كما يبلغنا عن قراء هذا الزمان من أكل الحشيش واجتماع المردان ، وإبعاد القوال إن كان بلحية ، وإنشاد المشوقات للشهوات الدنيوية وغير ذلك من الخزي والعياذ بالله ، فهذا مجمع آثام (۴)۔

إذا قصد فاعلها جمع الصالحين ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، وإطعام الطعام للفقراء والمساكين (۵)۔

إذا أنفق في هذا اليوم ، وأظهر السرور فرحاً بدخول النبي صلى الله عليه وسلم في الوجود ، واتخذ السماع الخالي عن اجتماع المردان ، وإنشاد ما يثير نار الشهوة من العشقيات والمشوقات للشهوات الدنيوية كالقد والخذ والعين والحاجب ، وإنشاد ما يشوق إلى الآخرة ، ويزهد في الدنيا فهذا اجتماع حسن (۶)۔

(۱) براہین قاطعہ ، ص: ۱۶۳۔

(۲) سبیل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر: ۱/۳۶۲۔

(۳) سبیل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر: ۱/۳۶۲-۳۶۴۔

(۴) سبیل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر: ۱/۳۶۴۔

(۵) سبیل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر: ۱/۳۶۴۔

(۶) سبیل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر: ۱/۳۶۴۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ينبغي أن يقتصر فيه على ما يفهم الشكر لله تعالى من نحو ما تقدم ذكره من التلاوة والإطعام والصدقة وإنشاد شيء من المدائح النبوية والزهدية المحركة للقلوب إلى فعل الخيرات والعمل للأخرة، وأما ما يتبع ذلك من السماع والتهنؤ وغير ذلك فينبغي أن يقال ما كان من ذلك مباحاً بحيث يتعين السرور بذلك اليوم لا بأس بالحاقه به، ومهما كان حراماً أو مكروهاً فيسع، وكذا ما كان خلافاً للأولى (۱)۔

ملک مظفر کی ایجاد کردہ مجلس مولود کا حال

چھ سو سال بعد ملک مظفر نے جو محفل مولد ایجاد کی اس کا حال یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے دن علماء و صلحا کا مجمع ہوتا اور ذکر ولادت و معجزات وغیرہ کا بیان کر کے کھانا کھا کر رخصت کرتا۔ چنانچہ شیخ جلال الدین سیوطی اپنے رسالے حسن المقصد فی عمل المولد میں لکھتے ہیں: "عندی أن أصل عمل المولد الذي هو اجتماع الناس، وقراءة ما تيسر من القرآن، ورواية الأخبار الواردة في مبدأ أمر النبي عليه السلام، وما وقع في مولده من الآيات، ثم يمد لهم سماعاً بأكثرونه، وينصرفون من غير زيادة على ذلك من البدع الحسنة" (۲)۔

اس ایجاد میں اس ذکر کے ساتھ تاریخ کا تعین، اطعام طعام کی قید کا اضافہ ہوا اور بظاہر مطلق ذکر کو متعید کیا گیا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ سیوطی کے زمانے تک یہی رہا، بلکہ بعد میں بھی ہوتا رہا (۳)۔

ملک مظفر کے اس مولد میں درج ذیل اشیاء ہوتی تھیں: پانچ ہزار بکری کے بھنے ہوئے سر، دس ہزار مرغیاں، ایک لاکھ پیالے، ایک لاکھ زبدیہ، تیس ہزار حلوے کی پلیٹیں۔ علامہ ذہبی رحمہ اللہ بھی اس محفل کا حال نقل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: وفيها جوق المغاني واللعب وقال: قال من حضر المولد مرة: عددت على سماعه مائة فرس قشليميش، وخمسة آلاف رأس شوى، وعشر آلاف دجاجة، ومائة ألف زبدية، وثلاثين ألف صحن حلوا. قلت: ما أعتقد وقوع هذا، فعشر ذلك كثير جداً۔

(۱) سبل الہدی والرشاد، الباب الثالث عشر: ۳۶۶/۱، والحاوی للفتاوی: ۱۸۸/۱۔

(۲) حسن المقصد ضمن الحاوی للفتاوی: ۱۸۲/۱۔

(۳) براہین قاطعہ، ص: ۱۶۳۔

حاشیے میں تاریخ الاسلام للذھبی کے حوالے سے لکھا ہے: وقال فی تاریخ الإسلام: والعیدة علیہ،

فإنه [سبط الجوزی] خساف مجازف لا يتورع فی مقاله. (۱)

اب جلوس کا اضافہ ہوا

غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں: بعض شہروں میں عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جلوس کے تقدس کو بالکل پامال کر دیا گیا ہے۔ جلوس تنگ راستوں سے گزرتا ہے اور مکاتوں کی کھڑکیوں اور بالکونیوں سے بڑکیاں اور نورتیں شرکائے جلوس پر پھول وغیرہ پھینکتی ہیں، اوباش نوجوان فحش حرکتیں کرتے ہیں۔ جلوس میں مختلف گاڑیوں میں فلمی گانوں کی ریکارڈنگ ہوتی ہے اور نوجوان لڑکے فلمی گانوں کی دھنوں پر ناچتے ہیں۔ نماز کے اوقات میں جلوس چلتا رہتا ہے، مساجد کے آگے سے گزرتا ہے اور نماز کا کوئی اہتمام نہیں کیا جاتا۔ اس قسم کے جلوس میلاد النبی کے تقدس پر نماداغ ہیں۔ ان کی اگر اصلاح نہ ہو سکے تو ان کو فوراً بند کر دینا چاہیے، کیونکہ ایک امر مستحسن کے نام پر ان محرمات کے ارتکاب کی شریعت میں کوئی اصل نہیں۔ (۲)

مخصوص طور پر میلاد کا اول موجد

أول من أحدث ذلك من الملوك صاحب إربل السنك المظفر أبو سعيد كوكبوري بن زين الدين علي بن بكتكين أحد الملوك الأمجاد والكبراء الأجواد. (۳)

أول من فعل ذلك بالموصل الشيخ عمر بن محمد الصالح بن المشهور بن، وبه اقتدى في ذلك صاحب إربل وغيرهم. (۴)

عبدالسبح رام پوری صاحب لکھتے ہیں: ربيع الاول میں تخصیص و تعیین کے ساتھ سب سے پہلے یہ عمل عراق

(۱) سیر اعلام النبلاء، صاحب إربل: ۲۲/۳۳۶-۳۳۷. ت الدکتور بشار عواد معروف و ت محیی الدین ہلال

السرخان. دار المؤید مؤسسة الرسالة الطبعة الحادية عشر.

(۲) شرح مسلم، کتاب الصیام: ۱۷۰/۳.

(۳) سبل الہدی والرشاد، الباب الثالث عشر: ۱/۳۶۲، والحاوی للفتاوی: ۱۸۲/۱.

(۴) سبل الہدی والرشاد، الباب الثالث عشر: ۳۶۶، والباعث، الاحتفال بمولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ص

کے شہر موصل میں ہوا۔ وہاں ایک متقی دین دار شیخ عمر جو صلیحانے روزگار سے تھے انہوں نے یہ عمل ایجاد کیا۔ اور بادشاہوں میں سب سے پہلے تخصیص و تعیین کے ساتھ مولد شریف بادشاہ ابوسعید مظفر نے کیا۔ اس بادشاہ نے اس فعل میں شیخ عمر مذکور کی پیروی کی اور ہر سال ربیع الاول میں تین لاکھ اشرفی لگا کر بڑی محفل کیا کرتا تھا۔ (۱)

مدعی کون؟

اس مسئلے میں مدعی بریلوی ہیں، کیوں کہ مدعی کی تمام تعریفات ان پر صادق آتی ہے۔
من إذا ترك تركه أكرهه اپنے اس دعویٰ سے باز آجائیں تو ان کو چھوڑ دیا جائے گا اور ان سے مناظرہ نہیں ہوگا۔

المدعی یتبہ أمرنا زائد، فهو المدعی بھی ان پر صادق ہے۔ اسلام میں دو عیدوں کا تصور اتفاق ہے اور یہ ایک زائد عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت کرتے ہیں۔

علاوہ ازیں جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل و کمالات، معجزات و احکام کا بیان کرنا ہر وقت، ہر مجلس میں مستحب و مستحسن ہے۔ یہ حضرات زائد بات: خاص مجلس، خاص دن کی زیادتی کرتے ہیں۔

دعویٰ بریلویہ

خاص بارہ ربیع الاول کو جشن عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انعقاد تمام قیودات کے ساتھ مستحسن و مستحب ہے۔

جواب دعویٰ

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر مبارک ہر دم، ہر آن، ہر مجلس میں مستحب، مندوب اور ایمان کی علامت ہے، البتہ مروجہ محفل میلاد اپنی ہیئت و خصوصیات اور قیودات کی وجہ سے بدعت دنا جائز ہے۔

ایک اہم وضاحت

یہ بات ملحوظ رہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں: اصل ذکر مولود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۲۔ بیان مولد میں مختص تحفہ نیسات، قیود، خاص ہیئت وغیرہ اور ان دونوں کو کا حکم الگ ہے۔ اصل ذکر مولد کے جواز و استحسان کا کوئی منکر نہیں

سب اسے مستحسن اور علامتِ ایمان کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہے، البتہ قیود، تخصیصات وغیرہ میں کلام ہے۔ ہم انہیں بدعت کہتے ہیں، لہذا ان قیود کے ملنے کی وجہ سے مجموعہ مکروہ و بدعت ہو جاتا ہے۔ یعنی بھی مجلس مولود "مروجہ" بدعت و مکسر ہے، لہذا استحسان مولود کی روایات ہمارے خلاف نہیں کہ ہم ان کا جواب دیں، البتہ ان قیود کے اثبات میں جو دلیل یا شبہ ہوگا وہ قابلِ التفات ہوگا۔ کیوں کہ اصل ذکر مولود کا کوئی مانع نہیں۔

۲۔ مجوزین میلاد بعض علما کی عبارات پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے ذکر مولود میں بعض مزید چیزوں مثلاً نوؤں کو جمع کرنا اور اطعام طعام کرنے کو جائز لکھا۔ لیکن یہ عبارات مروجہ جشن کے جواز کے لئے دلیل نہیں کیوں کہ اس وقت یہ امور مباحہ اتفاقاً سرزد ہوتے تھے اور لباحت کے درجے سے نہیں بڑھتے تھے اور نہ ہی ثوبت عوام کے اعتقاد کے فساد تک پہنچتی تھی، لہذا اس وقت علما نے انکار نہیں کیا، مگر اب وہ بات نہیں رہی، معاملہ الٹ ہو گیا تو یہ سب بدعت و مکروہ بن گیا۔ (۱)

قطع نظر اس کے کہ ہر سال خاص یوم ولادت کو خوشی منانے کے لئے معین کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ جو حضرات کسی حد تک جواز کے قائل ہیں ان کے ہاں بھی یہ ضروری ہے کہ یوم ولادت معین ہو جیسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں، لیکن اس مسئلے میں کثرتِ اختلافات کی بنا پر یہ ممکن نہیں۔ اختلافات کی تفصیل درج ذیل ہے۔

مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اختلافات

سب سے پہلے تو اس بات میں اختلاف ہے کہ استقرار نطفہ زکیہ کب ہوا؟ اس میں تین قول ہیں: بعض نے رجب کہا، بعض نے ذوالحجہ اور بعض نے جمادی الاولیٰ۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: استقرار نطفہ زکیہ مصطفویہ و ابداع ذرہ محمدیہ در صدف رحم آمنہ در ایام حج بر قول اصح در اوسط ایام تشریق شب جمعہ بود، ازیں جہت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ لیلۃ الحجۃ را فاضل تر از لیلۃ القدر داشت۔ (۲)

المواہب اللدنیۃ میں ہے: وقال سہیل بن عبد اللہ التستری فیما رواہ الخطیب البغدادی الحافظ: لما أراد اللہ تعالیٰ خلق محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی بطن آمنۃ لیلۃ رجب، و کانت لیلۃ

(۱) براہین قاطعہ، ص: ۱۵۷۔

(۲) مدارج النبوة، باب اول، واصل بدانکہ استقرار نطفہ زکیہ: ۹/۲۔

الجمعة. (۱)

حدث ہند شیخ طاہر بنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، وکان بین المولود الشریف وبين موت إسكندر الرومي
سنتان، فإن قيل: روى أن أمانة حملته عشية عرفة ليلة الجمعة، وقد اتفقوا أنه بقى في رحمها تسعة
أشهر كاملاً، فكيف يكون مولده في ربيع الأول؟ أحيب بأنهم كانوا يتقدمون ويخرون شهر الحج
، كما قال: ﴿ إِنَّمَا النَّبِيُّ زِيَادَةٌ ﴾ فممكن أن يكون حجهم كان في تلك السنة في جمادى الآخر
، وقيل: كانت ولادته في شهر رمضان، والجمهور على خلافه. (۲)

سن ولادت میں اختلاف

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کس سال پیدا ہوئے؟ اس میں تقریباً سات قول ہیں:

- ۱- حضرت ابن عباس اور اکثر علما فرماتے ہیں کہ عام الفیل میں پیدا ہوئے۔
- ۲- مشہور قول، علامہ سیبلی رحمہ اللہ اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ آپ واقعہ الفیل سے بیچاس دن بعد پیدا ہوئے۔

۳- علامہ دمیاطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں واقعہ الفیل سے پچیس دن بعد پیدا ہوئے۔

۴- بعض حضرات نے کہا اس واقعے کے ایک ماہ بعد پیدا ہوئے۔

۵- اس واقعے کے چالیس دن بعد پیدا ہوئے۔

۶- اس واقعے کے دس سال بعد پیدا ہوئے۔

۷- اس واقعے سے چند روز سال پہلے پیدا ہوئے۔

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ اس اختلاف کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وقد اختلف في عام ولادته صلى

الله عليه وسلم، فالأكثر على أنه عام الفيل، وبه قال ابن عباس، ومن العلماء من حكى الاتفاق

عليه، وقال: كل قول يخالفه فهو وهم. والمشهور: أنه ولد بعد الفيل بخمسين يوماً، وإليه ذهب

السيهيلي في جماعة، وقيل: بعده بخمسة وخمسين يوماً، وحكاها الدمياطي في آخرين. وقيل:

(۱) المواهب اللدنية، آیات حملہ، المقصد الأول: ۶۰/۱.

(۲) مجمع بحار الأنوار: ۷۳۴/۵.

بشہر . وقیل : بأربعین يوماً . وقیل : بعد الفیل بعشر سنین . وقیل : قبل الفیل بخمس عشرة سنة .
وقیل غیر ذلك . (۱)

ماہ ولادت میں اختلاف

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کس مہینے میں پیدا ہوئے؟ اس میں بھی اختلاف ہے اور چھ قول ہیں:

۱۔ جمہور علما کا قول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ربیع الاول میں پیدا ہوئے۔ علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ نے اس پر اتفاق نقل کیا ہے۔

۲۔ علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اتفاق کا دعویٰ کرنا محال نظر ہے، کیوں کہ ایک قول یہ ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم صفر میں پیدا ہوئے۔

۳۔ ایک قول کے مطابق ربیع الثانی میں پیدا ہوئے۔

۴۔ رجب میں پیدا ہونے کا قول بھی موجود ہے۔

۵۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ایک روایت ہے کہ ماہ ولادت رمضان ہے، اگرچہ اس روایت کی سند صحیح نہیں۔

۶۔ پیران پیر شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ جن کے متعلق مجوزین کا دعویٰ ہے کہ ان کی نظر لوح محفوظ پر ہوتی

تھی اور قادر و مختار جیسی خدائی صفات سے متصف تھے فرماتے ہیں: قال بعضهم إنما سمی يوم عاشوراء؛ لأن الله تعالى أكرم فيه عشرة من الأنبياء عليهم السلام بعشر كرامات والعاشرة: ولد نبينا محمد

صلى الله عليه وسلم فيه . (۲)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: واختلف أيضاً في الشهر الذي ولد فيه ، والمشهور أنه ولد في

شهر ربيع الأول ، وهو قول جمهور العلماء ، ونقل ابن الجوزي الاتفاق عليه ، وفيه نظر فقد قيل في

صفر ، وقيل في ربيع الآخر ، وقيل في رجب ، ولا يصح ، وقيل في رمضان ، وروى عن ابن عمر

بإسناد لا يصح ، وهو موافق لمن قال : إن أمه حملت به في أيام التشريق ، وأغرب من قال : ولد في

(۱) المصائب اللدنية ، المقصد الأول ، آيات حملة : ۷۳/۱ .

(۲) غيبة الطالبين ، مجلس في فضائل يوم عاشوراء : ۱۹/۲ .

عاشوراء، (۱)

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: كانت القضايا التي اتفقت أن يؤرخ بها أربعة: مولده ومبعثه وهجرته ووفاته، فرجح عندهم جعلها من الهجرة؛ لأن المولد والمبعث لا يخلو واحد منهما من النزاع في تعيين السنة، وأما وقت الوفاة فأعرض عنه لما توقع بدكره من الأسف عليه، فانحصر في الهجرة، (۲)

تاریخ ولادت میں اختلاف

سن ولادت اور ماہ ولادت کی طرح یوم ولادت بھی اختلاف ہے۔ مشہور قول ربیع الاول کے مطابق ربیع الاول میں پیر کے دن پیدا ہوئے۔ اس دن کیا تاریخ تھی اس کے متعلق سات قول ہیں:

- ۱- تین ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۲- آٹھ ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۳- دس ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۴- بارہ ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۵- سترہ ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۶- اٹھارہ ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۷- تیس ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وكذا اختلف أيضاً في أي يوم من الشهر، فقيل: إنه غير معين، إنما ولد يوم الاثنين من ربيع الأول من غير تعيين، والجهور على أنه يوم معين منه، فقيل: ليلبتس خلثا منه، وقيل: لثمان خلث منه، قال الشيخ قطب الدين القسطلاني: وهو اختيار أكثر أهل الحديث، ونقل عن ابن عباس وجبير بن مطعم، وهو اختيار أكثر من له معرفة بهذا الشأن، واختاره الحميدى وشيخه ابن حزم، وحكى القضاعى فى عبون المعارف إجماع أهل الزيج عليه، ورواه الزهرى عن محمد بن جبير بن مطعم، وكان عارفاً بالنسب وأيام العرب، أخذ ذلك عن أبيه جبير، وقيل: لعشر، وقيل لاثني عشر، وعليه عمل أهل مكة فى زيارتهم موضع مولده فى هذا الوقت، وقيل: لسبع عشرة، وقيل: لثمان عشرة، وقيل لثمان يقين منه، وقيل: إن هذين القولين غير صحيحين عن حكيا عنه بالكلية. والمشهور أنه ولد يوم الاثنين ثانى عشر شهر ربيع الأول.

(۱) المواهب الدنية، آیات حصه: ۷۴/۱.

(۲) فتح الباری، کتاب مناقب الأنصار، باب التاريخ من أين أرحوا التاريخ: ۱۴۳/۷-۳۴۲.

وہو قول ابن اسحاق وغیرہ، وإنما كان في شهر ربيع الأول على الصحيح، ولم يكن في المحرم، ولا في رجب، ولا في رمضان، ولا غيرهما من الأشهر ذوات الشرف. (۱)

خود بریلویوں کے مقتدا خان صاحب لکھتے ہیں: شرع مطہر میں مشہورین النجوم رہونے کے لئے وقعت عظیم ہے اور مشہور عند النجوم ربی ۱۲/ربیع الاول ہے اور علم بیئات وزیجات کے حساب سے روز ولادت شریف ۸/ربیع الاول ہے کما حقناہ فی قوادانا..... اگر بیئات وزیجات کا حساب لینا ہے تو تاریخ وفات شریف بھی بارہ نہیں، بلکہ تیرہ ربیع الاول ہے۔ (۲)

نطق الہلال پارخ ولاد الحبيب والوصال میں لکھتے ہیں: اگرچہ اکثر محدثین، مؤرخین کا نظریہ یہ ہے کہ ولادت باسعادت آٹھ تاریخ کو ہوئی۔ اہل زیجات کا اسی پر اجماع ہے۔ ابن حزم وحمیدی کا یہی مختار ہے اور ابن عباس وجبیر بن مطعم رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بھی مروی ہے۔ مغلطائی نے قول اول سے آغاز فرمایا اور امام ذہبی نے مزی کی پیروی کرتے ہوئے تہذیب التہذیب میں اسی پر اعتماد کیا اور قبل کے ساتھ مشہور کا حکم لگایا اور دمیاطی نے دس تاریخ کو صحیح قرار دیا۔

میں کہتا ہوں ہم نے حساب لگایا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت اقدس والے سال محرم کا غرہ وسطیہ (آغاز) جمعرات کے روز پایا تو اس طرح ماہ ولادت کریمہ کا غرہ وسطیہ بروز اتوار اور غرہ ہلالیہ بروز پیر ہوا تو اس طرح پیر کے روز ماہ ولادت مبارکہ کی آٹھ تاریخ بنتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل زیجات کا اس پر اجماع ہے۔ (۳)

وقت ولادت میں اختلاف

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کس وقت پیدا ہوئے؟ اس میں چار قول ہیں:

۱- علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں حدیث: ذاك يوم ولدت فيه سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ دن کے وقت

پیدا ہوئے۔

۲- پیر کے دن طلوع فجر کے وقت پیدا ہوئے۔

(۱) المواہب اللدنیۃ، آیات حمہ: ۷۵-۷۶۔

(۲) فتاویٰ رضویہ: ۴۲۷/۲۶-۴۲۸۔

(۳) نطق الہلال فی ضمیم الفتاوی: ۴۱۲/۲۶-۴۱۳۔

۳۔ طلوعِ غفر (چاند کی منزلوں میں سے پندرہویں منزل، برجِ سنبلہ میں تین چھوٹے ستارے) کے وقت

پیدا ہوئے۔

۳۔ رات کے وقت پیدا ہوئے۔ (۱)

مکانِ ولادت میں اختلاف

آپ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں پیدا ہوئے یا غیر مکہ میں؟ اس میں دونوں قول ہیں۔ تمہور مکہ میں پیدائش کے قائل ہیں۔ پھر مکہ میں مکان کی تعیین میں اختلاف ہے۔

سبل الہدی الرشاد میں ان اقوال کو یوں بیان کیا: اختلف هل ولد بمكة أو غيرها ، والصحيح الذي عليه الجمهور هو الأول ، وعليه فاختلف في مكانه من مكة على أقوال : أحدها : في الدار التي في الزقاق المعروف بزقاق المولد في شعب مشهور بشعب بني هاشم ، وكانت بيد عقيل ، والثاني : أنه صلى الله عليه وسلم ولد في شعب بن هاشم حكاك الزبير ، الثالث : أنه ولد صلى الله عليه وسلم بالروم ، الرابع : بعسفان . (۲)

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ ان تمام اختلافات کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: واختلف في عام ولادته واختلف أيضاً في الشهر الذي ولد فيه وكذا اختلف أيضاً في أي يوم من الشهر وقيل لثمان خلت منه ، قال الشيخ قطب الدين القسطلاني : وهو اختيار أكثر أهل الحديث ، ونقل عن ابن عباس وجبير بن مطعم ، وهو اختيار من له معرفة معرفة بهذا الشأن ، واختاره الحميدي وشيخه ابن حزم ، وحكى القضاعي في عيون المعارف إجماع أهل السير عليه ، أورده الزهري عن مسعود بن جبير بن مطعم ، وكان عارفاً بالنسب وأيام العرب ، وقيل : لإثني عشر ، وهو المشهور ، وعليه أهل مكة في زيارتهم موضع مولده صلى الله عليه وسلم في هذا الوقت ، قال الطيبي : اتفقوا على أنه ولد يوم الإثنين ثاني عشر الربيع الأول . انتهى . وفي قوله اتفقوا نظر عرف وجهه مما ذكرنا

(۱) المواهب اللدنية ، آيات حملة : ۷۵/۱-۷۶.

(۲) سبل الہدی والرشاد ، آخر الباب الرابع : ۳۳۸/۱.

وختلف أيضاً في نوقت الذي ولد فيه ، (۱)

وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کب ہوئی؟ اس میں بھی اختلاف ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وتوفي صلى الله عليه وسلم لاثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول وذكر رزين عن أبي حاتم شهر ربيع الأول من السنة الحادية عشر وبه جزم سليمان التيمي، وهو أحد الثقات بأن ابتداء مرضه يوم السبت الثاني والعشرين من صفر ومات يوم الاثنين لثلاثين ليلة خلت من ربيع الأول . كتاب الاكتفاء کے حوالے سے فرماتے ہیں: في ليال بقين من صفر أوفى شهر ربيع الأول . (۲)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: توفي يوم الاثنين بلا خلاف نصف النهار شرعي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول سنة إحدى عشرة من الهجرة . (۳)

مخدوم باقم تھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: توفي صلى الله عليه وسلم في الثاني عشر من شهر ربيع الأول على القول المشهور ، وكان يوم الاثنين بلا خلاف . (۴)

خان صاحب فتاویٰ رضویہ میں سوال وفات شریف حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ کیا ہے؟ کے جواب میں لکھتے ہیں: قول مشہور ومعتد بہم ربيع الاول شريف ہے۔ (۵)

ہمارے دلائل

۱- ارشاد: ربي تعالى: ﴿مُتِمَّ شُرَكَائِهِمْ فِي مَا رَزَقْنَاهُمْ مِنْ النَّارِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾

آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ رب العزت کی اجازت اور دلیل شرعی کے بغیر کسی چیز کو دین سمجھنا مذموم ہے اور عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اجازت خداوندی اور دلیل شرعی کے بغیر دین کی بات سمجھا جاتا ہے۔ لہذا میلاد النبی

(۱) ما ثبت بالسنة في أيام السنة ، ص: ۲۷۳ ، كذا في مدارج النبوة : ۹/۲ - ۱۱ .

(۲) ما ثبت بالسنة ، ص: ۲۸۲ .

(۳) ما ثبت بالسنة ، ص: ۲۹۱ .

(۴) بذل الثمرة في حوادث سبي النبوة ، ص: ۳۰۲ . لجنة إحياء الأدب السني .

(۵) فتاویٰ رضویہ : ۴۱۵/۲۶ .

صلی اللہ علیہ وسلم منانا بدعت ہے کہ خیر القرون سے ثابت نہیں۔ (۱)

۲- من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منہ فہو ردّ۔ مذکورہ آیت کے ضمن میں جو تقریر ہے وہ یہاں بھی جاری ہوتی ہے۔ نئی چیز سے وہ نئی چیز مراد ہے جس کا سبب قدیم ہو اور اس کے باوجود اس وقت معمول یہ نہ ہوئی ہو، ایسے جس کا سبب جدید ہو اور وہ کسی مامور بہ کے لئے وقف کیا بھی ہو تو وہ امامت میں داخل ہو کر واجب ہے۔ (۲)

۳- مسلم میں حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا تختصوا الیلۃ الجمعة بقیام من الیالی، ولا تختصوا یوم الجمعة بقیام من بین الأيام إلا أن یکون فی صوم یسومہ أحدکم۔ حدیث سے معلوم ہوا جو تخصیص منقول نہ ہو وہ منہی عنہ ہے، چونکہ خاص یوم ولادت کو مید منانے کی تخصیص نہ منقول ہے اور نہ عادی ہے، بلکہ اس کو دین کی بات سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے تارک پر ملامت کرتے ہیں اور اسے بد دین سمجھتے ہیں۔ اگر تخصیص عادی ہوتی تو ملامت نہ کرتے اور تارک کو بد دین جانتے۔ لہذا یہ تخصیص دین میں ہے اور غیر منقول ہے، لہذا یہ تخصیص ناجائز ہے۔ بلکہ جمعہ کی تخصیص سے بڑھ کر ہے کہ جمعہ کے دن کے فضائل تو صراحۃً احادیث میں وارد ہیں اور یہ یوم ولادت کی کوئی فضیلت صراحۃً وارد نہیں۔ اگرچہ فی نفسہ یوم ولادت میں برکت اور فضیلت کے سبب ہی مسلمان قائل ہیں۔ (۳)

۴- سنائی میں حدیث ہے: لا تجعلوا قبری عیداً، وصلّوا علیّ؛ فإن صلاتکم تبلغنی حیث

کنتم۔

مطلب یہ ہے کہ عید میں جیسے جمع ہوتے ہیں اس طرح میری قبر پر مت جمع ہونا اور عید میں اس طرح جمع ہوتے ہیں کہ اس کی تاریخ متعین ہوتی ہے، نیز اس میں تداعی یعنی اس کا اہتمام ہوتا ہے اور ایک دوسرے کو وہاں جمع ہونے کے لئے بلاتا ہے۔ اس طرح جمع ہونے کی ممانعت ہے۔ جس طرح عید مکانی منہی عنہ ہے اسی طرح عید زمانی بھی منہی عنہ ہوگی۔ حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کوئی یہ نذر کرے کہ وہاں جمع ہو کر درود پڑھیں گے تو اس شبہ کا رد بھی ہے کہ صلاۃ (درود) جس کے بعض افراد مندوب، بعض واجب اور بعض فرض ہیں جب اس کے لئے عید کے طرز

(۱) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۲۔

(۲) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۲۔

(۳) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۲۔

پر جمع ہونا جائز نہیں تو کسی اور غرض مخترع کے لئے جمع ہونا بطریق اولیٰ جائز نہیں۔ (۱)

۵۔ عید کے دن کچھ لڑکیاں کھیل رہی تھیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم موجود تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تشریف لائے اور انہوں نے ان لڑکیوں کو اٹا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **لن یسکل قوم عید، وهذا عیدنا** یعنی اسے عمر انہیں منع مت کرو، ہر قوم کی ایک عید ہوتی ہے اور یہ ہماری عید ہے۔ حدیث میں ان کے کھیلنے کی اجازت کی علت عید ہونا بیان فرمائی۔ یعنی جواز لعجب معلول اور عید علت ہے، لہذا اگر شارع کی اجازت کے بغیر عید مقرر کرنا جائز ہو تو ہر روز لعجب جائز ہوگا اور تخصیص منصوص باطل ہو جائے گی جس سے شارع کے کلام کا الغاء لازم آتا ہے۔ (۲)

۶۔ تمام امت کا کسی امر کے ترک پر متفق ہونا اس کے عدم جواز پر اجماع ہے اور فقہائے کرام رحمہم اللہ نے ترک فعل سے ترک جواز پر کمثر استدل کیا ہے۔ مثلاً

صاحب ہدایہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”یکره أن یتنفل بعد طلوع الفجر بأكثر من رکعتی الفجر؛ لأنه

علیه السلام لم یزد علیها مع حرصه علی الصلوة.“ (۳)

قال: ”ولیس فی الکسوف خطیبة؛ لأنه لم ینقل.“ (۴)

وقال: ”لا یتنفل فی المصلی قبل العید؛ لأنه علیہ السلام لم یفعل مع حرصه علی الصلوة.“ (۵)

وقال: ”لا یقلب القوم أزدیتهم؛ لأنه لم ینقل أنه صلی اللہ علیہ وسلم أمرهم بذلك.“ (۶)

باب النوافل میں لکھتے ہیں: ”وفی الجامع الصغیر: لم یذكر الثمانی فی صلوة اللیل، ودلیل

الکراهة أنه علیہ السلام لم یزد علی ذلك، ولو لا الکراهة لزد تعلیماً للجواز.“ (۷)

کتاب الحج میں فرماتے ہیں: ”من أحرم، وفی بیتہ أو فی قفص معہ صید فلیس علیہ أن یرسله.

(۱) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۴-۱۲۵.

(۲) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۶-۱۲۷.

(۳) الہدایہ، فصل فی الأوقات التي تکره فیها الصلوة: (۸۴/۱).

(۴) الہدایہ، باب الکسوف: (۱۶۸/۱).

(۵) الہدایہ، باب العیدین: (۱۸۳/۱).

(۶) الہدایہ، باب الاستسقاء: (۱۸۸/۱).

(۷) الہدایہ، باب النوافل: (۱۵۳/۱).

وقال الشافعی : علیہ أن یرسہ ؛ لأنه متعرض للصید بإمساكه فی ملكه ، فصار كما إذا كان فی یدہ ، ولما أن الصحابة رضوان اللہ علیہم كانوا یحرمون ، وفی بیوتہم صیوۃ ودونجن ، ولم ینقل عنہم إرسائہا ، وبذلك جرت العادة الفاشیة ، وهی من إحدى الحجج .“ (۱)

قال العلامة حافظ الدین محمد بن شہاب المعروف بابن البزاز الكردری : ”ویكره البدعاء عند ختم القرآن فی رمضان أو بجماعة خارجة ؛ لأنه لم ینقل عن الصحابة ، قال الصغار : ولولا أن أهل البلدة یقولون : تمنعنا من الدعاء لمنعتهم .“ (۲)

صحیح البخاری میں ہے : ”قال ابن عباس : وانظر السجع من الدعاء فاجتنبه فأنی عہدت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ لا یفعلون ذلك .“ (۳)

امام مسلم بن حجاج نیشاپوری عمارہ بن رویہ سے روایت کرتے ہیں : ”أنہ رأى بشر بن مروان علی المنبر رافعاً یدیه ، فقال : قبح اللہ ہاتین الیدین ، لقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یزید علی أن یقول یدہ هكذا ، وأشار بأصبعه المسیحة .“ (۴)

قال فی العالمگیریہ : ”قراءة الکافرون إلی الآخر مع الجمع مکروهة ؛ لأنها بدعة ، لم ینقل ذلك عن الصحابة والتابعین رضی اللہ عنہم . کذا فی المحيط .“ (۵)

وقال فی نصاب الاحتساب فی فعل البدع من الطاعات وترك السنن ”قراءة الکافرون إلی الآخر مع الجمع مکروهة ؛ لأنها بدعة ، لم ینقل ذلك عن الصحابة والتابعین ، وإن ذکر فی الفتاوی . وهكذا الدعاء عند ختم القرآن فی شهر رمضان ، وعند ختم القرآن بجماعة ؛ لأن هذا لم ینقل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ولا عن الصحابة رضی اللہ عنہم .“ (۶)

(۱) الہدایۃ ، باب الجنایات : (۱/۳۰۶) .

(۲) الفتاوی البزازیۃ ، آخر کتاب الاستحسان : (۶/۳۸۰) .

(۳) الصحیح للبخاری ، باب الدعوات ، باب ما یکرہ من السجع فی الدعاء : (۲/۹۳۸) .

(۴) الصحیح لمسلم ، کتاب الجمعة ، فصل فی إیجاز الخطبة وإزالة الصلاة : (۱/۲۸۷) .

(۵) الفتاوی العالمگیریۃ ، کتاب الکراهیۃ ، الباب الرابع فی الصلاة والتسبیح : (۵/۳۱۷) .

(۶) نصاب الاحتساب ، فی فعل البدع من الطاعات ، ص : ۱۷۶ .

لہذا اچھ سو سال اجماع ترک میلاد پر مجوزین بھی مانتے ہیں اور اصول فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ اختلاف منافی اتفاق متقدم کا رافع نہیں، یعنی جس امر پر تمام امت کا سابق زمانے میں اتفاق ہو چکا اس اتفاق کو بعد والوں کا اختلاف تو نہیں سکتا، بلکہ اختلاف منافی خرف و لغو ہو جائے گا۔ (۱)

۷۔ قیاس کی دو قسمیں ہیں: قیاس مجتہد، قیاس غیر مجتہد۔ غیر مجتہد کا قیاس ان مسائل و واقعات میں معتبر نہیں جو مجتہدین کے زمانے میں پائے گئے۔ میلاد سنہ بارے میں خود سیوطی کا اقرار ہے کہ قیاس سے ثابت ہے اور یہاں قیاس معتبر نہیں کہ مجتہدین کے زمانے میں داعیہ تھا۔ علاوہ ازیں: نوزین اسے عبادات کے قبیل سے مانتے ہیں اور عبادات میں قیاس معتبر ہی نہیں ہوتا۔ لہذا قیاس بھی اس کے عدم جواز پر دلیل ہے۔ (۲)

شیخ تاج الدین عمر بن علی اللخمی الفاکہانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا أعلم لهذا المولد أصلاً في كتاب ولا سنة. ولا يستقل عملُه عن أحد من علماء الأئمة الذين هل القدوة في الدين المشمكون بآثار المتأمنين، بل هو بدعة أحدثها البطلون ونبهة نفس. انتهى بها الأكالون (۳)

مجوزین کے دلائل

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے میلاد کے جواز میں ایک رسالہ حسن المقصد فی عمل المولد تحریر کیا اور اس میں علامہ فاکہانی کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے عمل میلاد کے جواز کے دلائل بھی پیش کئے۔ لہذا پہلے علامہ سیوطی رحمہ اللہ کے دلائل جواز اور ان کے جوابات ذکر کئے جاتے ہیں۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ علامہ فاکہانی کے قول: لا أعلم لهذا المولد أصلاً في كتاب ولا سنة پر تہرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: نفی العنم لا يلزم منه نفى الوجود. وقد استخرج له إمام الحفاظ أبو الفضل أحمد بن حجر أصلاً من السنة، واستخرجت له أيضاً ثانياً. (۴)

حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی کے استنباط کردہ اصول پر مفصل بحث: مہات کے ضمن میں آ رہی ہے۔

(۱) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۷.

(۲) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۷-۱۲۸.

(۳) حسن المقصد، ص: ۱۸۳.

(۴) حسن المقصد، ص: ۱۸۴، ۱۸۵.

علامہ فاکہانی رحمہ اللہ کے قول: بل هو بدعة أحدثها البطلان ولا العلماء المتدينون پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: يقال عليه قد تقدم أنه أحدثه ملك عادل عالم، وفصد به التقرب إلى الله تعالى، وحضر عنده فيه العلماء والصلحاء من غير تكبر، وارتضاء ابن حجية، وصنف له من أجله كتاباً، فهو لا، علماء متدينون رضوه وأقروه، ونم يكرهه. (۱)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے عمل میلا کرتے اور اس میں شرکت کرنے والی اس جماعت کی توثیق فرمائی، اس جماعت کے افراد شخصی طور پر متعین نہیں، لہذا ان کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ حقیقتاً ان کی کیا حیثیت اور کیا مقام ہے۔ البتہ دو افراد کی نشان دہی واضح طور پر ہے: ملک اربل اور ابن وحیہ اور یہ دونوں اس عمل کے منتظمین میں سے ہیں، لہذا ان دونوں کے حالات ہی سے پوری مجلس کے متعلق اندازہ ہو جائے گا۔

بعض حضرات نے ملک مظفر کو عادل و ثقہ بھی کہا، لیکن دوسری طرف اس کے برعکس اقوال بھی موجود ہیں۔ وفیات الاعیان میں ہے: زواماً احتفاله بمولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فإن الوصف يقصر عن الإحاطة به ويتقدم مظفر الدين بنصب قباب من الخشب كل قبة أربع أو خمس طبقات، ويعمل مقدار عشرين قبةً أو أكثر ح منها قبة له، والباقي للأمرأ، وأعيان دولته لكل واحد قبة، فإذا كان أول صفر زُيّسوا تلك القباب بأنواع الزينة الفاخرة المستحيلة، وقعد في كل قبة جنود من المغاني وجنود من أرباب الخيال ومن أصحاب الملاحی، ولم يتركوا حبةً من تلك الطباقي في كل قبة حتى رتبوا فيها جنوداً، وتبطل معاش الناس في تلك المدة، وما يبقى لهم شغل إلا التفرج والدوران عليهم فكان مظفر الدين ينزل كل يوم بعد صلاة العصر، ويقف على قبة قبة إلى آخرها، ويسمع غنائهم، ويتفرج على حبالاتهم وما يفعلونه في القباب، ويبست في الخانقاه ويعمل السماع وكان يعمل سنة في ثامن السهر، وسنة في الثاني عشر لأجل الاختلاف الذي فيه، فإذا كان قبل المولد بيومين، أخرج من الإبل والبقر والغنم شيئاً كثيراً زاداً عن الوصف وزفها بجميع ما عنده من الطبول والمغاني والملاحی، حتى يأتي بنا إلى الميدان، ثم يشرعون في نحرها، وينصبون القادور. (۲)

(۱) حسن المقصد: ۱۸۴: ۱۶.

(۲) وفیات الاعیان: مظفر الدین صاحب اربل: ۱۱۸: ۴.

جب صفر کا شروع ہوتا تو وہ ان قبوں کو بیش قیمت اشیاء سے مزین کرتا اور ہر قبے میں مختلف قسم کے گروپ بیٹھ جاتے۔ ایک گروپ گانے والوں کا اور ایک گروپ کھیل تماشہ کرنے والوں کا۔ ان قبوں میں سے کوئی بھی قبہ خالی نہ رہنے دیتے، بلکہ اس میں انہوں نے گروپ ترتیب دیئے ہوئے تھے اور اس دوران لوگوں کے کام کاج بند ہوتے اور صرف ان قبوں اور خیموں میں جا کر گھومنے پھرنے کے علاوہ کوئی اور کام نہ کرتے۔۔۔۔۔ اور جب جشن میلاد میں ایک یا دو دن باقی رہتے تو اونٹ، گائے اور بکریاں وغیرہ کی بہت زیادہ تعداد باہر نکالتے جن کا وصف بیان سے باہر ہے اور جتنے ڈھول اور گانے بجانے اور کھیل تماشے کے آلات اس کے پاس تھے وہ سب ان کے ساتھ لاکر میدان میں لے آتے۔ اور جب میلاد کی رات ہوتی تو قلعہ میں نماز مغرب کے بعد مختلف سماع منعقد کرتا۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ويعمل للصوفية سماعاً من الظهر إلى الفجر، ويرقص بنفسه معهم..... وكان يصرف على المولد في كل سنة ثلاث مائة ألف دينار (۱)

علامہ ذہبی بھی اس محفل کا حال نقل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: وفيها جوق المغاني واللعب..... وقال: قال من حضر المولد مرة: عذبت على سماعه مائة فرس قشلميش، وخمسة آلاف رأس شوى، وعشر آلاف دجاجة، ومائة ألف زبدية، وثلاثين ألف صحن حلوا. قلت: ما أعتقد وقوع هذا، فعشر ذلك كثير جداً.

حاشیے میں تاریخ الاسلام للذہبی کے حوالے سے لکھا ہے: وقال في تاريخ الإسلام: والعهد عليه، فإنه [سبط الجوزي] خساف مجازف لا يتورع في مقاله. (۲)

ابن وحیہ کے حالات زندگی

صاحب انوار ساطعہ ابن وحیہ کے بارے میں لکھتے ہیں: اس کے زمانے میں ایک عالم ابو الخطاب تھے جو حضرت وحیہ کلینی صحابی کی نسل اور اولاد میں تھے زرقانی اور دیگر عربی تواریخ میں ان کے متعلق لکھا ہے کہ وہ علم حدیث میں بڑے مبصر، پختہ کار تھے۔ علم نحو، لغت اور تاریخ عرب میں کامل تھے۔ انہوں نے کافی ممالک کا سفر کر کے علم حاصل کیا۔ اندلس کے اکثر

(۱) البداية والنهاية، المذک المظفر أبو سعيد کوکبری، السنة الثلاثين بعد المئتين للهجرة: ۱۶۰/۱۳.

(۲) سير أعلام النبلاء، صاحب إربل: ۲۲/۳۳۶-۳۳۷. ت الذککور بشار عواد معروف و ت مبحی الدین هلال

شہروں، مراکش، افریقہ، دیار مصر، ملک شام، دیار شرقیہ وغریبہ، عراق، خراسان، ماژندران وغیرہ میں علم حدیث حاصل بھی کیا اور دوسروں کو بھی فائدہ پہنچایا۔ پھر انجام کار ۶۰۳ھ میں شیراز میں آئے۔ انہوں نے سلطان ابوسعید مظفر کے لئے مولد شریف پر ایک کتاب ”التوہید فی مولد السراج المنیر“ تصنیف کی، اور خاص خود سلطان کے سامنے اسے پڑھا، سلطان نے انعام میں ایک ہزار اشرفیاں دیں۔ منکرین اس عالم محدث کو مولد شریف پر کتاب لکھنے اور پڑھنے کی وجہ سے دشمن جانتے ہیں اور ان کی برائی لکھتے ہیں، حالانکہ کتب معتبرہ میں ان کی تعریف مندرج ہے۔ (۱)

رام پوری صاحب کا یہ کہنا کہ ”منکرین اس عالم محدث کو مولد شریف پر کتاب لکھنے اور پڑھنے کی وجہ سے دشمن جانتے ہیں اور ان کی برائی لکھتے ہیں“ حقیقت کے خلاف ہے۔ جیسا کہ درج ذیل عبارات سے واضح ہے۔ علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

عمر بن الحسن : متهم في نقله ، مع أنه كان من أوعية العلم دخل فيما لا يعنيه ، من ذلك أنه نسب نفسه ، فقال عمر بن حسن بن علي بن محمد بن فرح بن خلف بن قومس بن مزلال ابن مزلال بن أحمد بن بدر بن دحية بن خليفة الكلبي ، فهذا نسب باطل لوجود أحدها : أن دحية لم يعقب ، الثاني : أن علي هؤلاء لوائح البربرية ، وثالثها : بتقدير وجود ذلك قد سقط من آباء ، فإلا يمكن أن يكون بينه وبينه عشرة أنفس قال الحافظ الضياء : لم يعجبني حاله ، كان كثير الوقعة في الأئمة ، ثم قال : أخبرني إبراهيم السنهوري أن مشايخ المغرب كتبوا له جرحه وتضعيفه ، قال : فرأيت أنا منه غير شيء مما يدل على ذلك

وقال قاضي حماة ابن واصل : كان ابن دحية مع فرض معرفته بالحدیث وحفظه الكثير متهما بالمجازفة في النقل ، وبلغ ذلك الملك الكامل ، فأمره أن يعلق شيئاً على كتاب الشهاب ، فعلق كتاباً تكلم فيه على أحاديثه وأسانيده ، فلما وقف الكامل على ذلك ، قال له بعد أيام : قد ضاع مني ذلك الكتاب ، فعلق لي مثله ، ففعل فجاء في الكتاب الثاني مناقضة للأول ، فعرف السلطان صحة ما قيل عنه ، وعزله من دار الحديث الكاملية وكان يحقق ويتكبر ويكتب ذو النسبتين بين دحية والحسين ، فلو صدق في دعواه لكان ذلك رعونة ، كيف وهو متهم في انتسابه إلى دحية الكلبي

وقد كان ولي قضاء دانية ، فأتى يزمر ، فأمر بتقب شدقه وتشويه حنقه ، وأحد مسو كآله ، فحب
و مستأصل أنبييه ورثه ، فرفع ذلك إلى المنظور ملك الوقت ، وجاءه التنذير ، فاحتسب وخرج حاداً
بترقب ، فخرج نحو إفريقية وشرق ثم لم يعد وفي تواليفه أشياء تنقم عليه من تصحيح وتضعيف ،
وفان ابن شحنة : كان موصوفاً بالمعرفة والفضل إلا أنه كان يدعى أشياء لا حقيقة لها ، وذكر لي ثقه
- وهو أبو القاسم بن سید السلام - قال : أقام عندنا ابن دحية ، فكان يقول : أحفظ صحيح مسلم
وانترمذی ، قال : فأخذت خمسة أحاديث من الترمذی ، وخمسة من المسند ، وخمسة من
الموضوعات ، فجعلتها في جزء ، فعرضت حديثاً من الترمذی ، فقال : ليس بصحيح ، وآخر ، فقال :
لا أعرفه ، ولم يعرف منها شيئاً . (١)

حافظ ابن جرير رحمه الله فرمات بن فقال ابن الشجار : رأيت الناس مجسعين على كذبه وضعفه
وإدعائه سماع ما لم يسمعه ونقاء من لم ينقه ، وكانت أمانة ذلك عنيه لا تحفه ، وحدثني بعض
المصريين قال : قال لي المحافظ أبو الحسن بن المفضل ، وكان من أئمة الدين قال : كنا بحضرة
السلطان في مجلس عام ، وهناك ابن دحية ، فسألني السلطان عن حديث ، فذكرته له ، فقال لي :
من رواه ؟ فلم يحضرني إسناد في الحال ، فاتفقنا فاجتمع بي أبي دحية في الطريق ، فقال لي : -
ضرت لما سألت السلطان عن إسناد ذلك الحديث لم تذكر له أي إسناد شئت ، فإنه ومن حضر
مجلسه لا يعلمون هل هو صحيح أم لا ، وقد كنت وبحت قولت : لا أعلم ونعظم في عيبه وعين
الحاضرين ، قال : فعلت أنه متهاون جرى على الكذب

وكان صاهري المذهب كثير الوقعة في الأئمة وفي السلف من العلماء حيث الثسان أحق
شديد تكبر ، قيل النظر في أمور الدين متهاوناً ، وحدثني علي بن الحسن أبو العلا الأصمعي
وناهيك به جلاله ونبله قال : لما قدم ابن دحية علينا أصبهان ، نزل على أبي في الخانكاه ، فكان
يكرمه ويجله ، فدخل على والدي يوماً ، ومعه سجادة ، فقلبها ووضعها بين يديه ، وقال صليت على
هذه السجادة كذا ألف ركعة ، وختمت القرآن في جوف الكعبة مرات ، فأخذها والدي وقب

ووضعها على رأسها وقبلها منه مبتهجا بها ، فلما كان آخر النهار حضر عندنا رجل من أصحابنا ، فحدث عندنا إلى أن أنفق أن قال : كان الفقيه المغربي الذي عندكم اليوم في السوق اندعى سجادة حسنة بكذا وكذا ، فأمر وابتدى بإحضار السجادة ، فقال الرجل : أي والله هذه ، فسكت والذي وسقط ابن دحية من عينه . (۱)

اس محفل کے متظمین کا حال واضح ہونے کے بعد محفل میں شریک باقی حضرات کے متعلق اندازہ لگا کر محفل نہیں۔

علامہ فاکہانی کے قول ولا مندوباً پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں : لأن حقيقة السندوب ما ظليه التبرع ، يقال عليه إن الظنب في المندوب تارة يكون بالنقص وتارة يكون بالقياس ، وهذا وإن سم يرد به - بل ففيه القياس على الأصلين . (۲)

مختلف قیاسات سے اس محفل کا مذہب ثابت کرنا ہی مختلف فیہ اور مکمل نزاع ہے ، البتہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ کے اس قول سے اتنی بات تو واضح ہوئی کہ مجتہدین اپنے مدعا کے اثبات کے لئے جو مختلف آیات و احادیث پیش کرتے ہیں ان کا اس عمل سے کوئی تعلق نہیں۔ لہذا انہیں دلیل کہنا درست نہیں۔

وقوله ولا جائز أن يكون مباحاً ؛ لأن الانتفاع في الدين ليس مباحاً بإجماع المسلمين كلام غير مسلم ؛ لأن البدعة لم تنحصر في الحرام والمكروه ، بل قد تكون أيضاً مباحة ومنسوبة وواجبة . (۳)

بدعت کی یہ تقسیم خود مختلف فیہ ہے۔ مجدد الف ثانی رحمہ اللہ بدعت کی تقسیم کے تحت مخالف ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بدعت صرف اور صرف ضلالت ہی ہے ، اس میں حسن کا تصور ہی نہیں ، کیونکہ جو چیز اچھی اور قواعد شرعیہ کی رو سے جائز ہوگی وہ اپنی اہمیت کے لحاظ سے مباح ، مستحب سنت ، واجب یا فرض کے درجے میں ہوگی تو اس پر بدعت کے اطلاق کا کیا معنی ؟ اور جو چیز قواعد شرعیہ کے مطابق نہ ہو تو وہ سراسر بدعت و ضلالت ہے۔

(۱) لسان المیزان ، عمر بن الحسن : ۱۶۳/۵ ، ۱۶۹ .

(۲) حسن المقصد فی عمل المولود : ۱۸۴/۱ .

(۳) حسن المقصد فی عمل المولود : ۱۸۴/۱ .

فرماتے ہیں: ”مخدوما! عملِ آن سرور علیؑ علی آلہ الصلوٰۃ والسلام پر دواؤں است: برکتِ عبادت یا برضریق عرف و عادت، عملیکم پر برکتِ عبادت بودہ خلافِ آن را از بدعتہائے منکرہ فی دایم، و در منعِ آن مبالغہ فی ثنائیم کہ احداثِ دوزین است، و عملیکم بنا بر عرف و عادت است خلافِ آن را بدعتِ منکرہ فی دایم، و در منعِ آن مبالغہ فی ثنائیم کہ بدین تعلق ندارد، و وجود و عدمِ آن منی بر عرف و عادت است، نہ بر دین و ملت، چہ عرف بعضے بلا خلافِ عرف بعضے از بلا و دیگر است۔“ (۱)

دوسرے مکتوب میں رقم طراز ہیں: ”سنت و بدعت ضد یک دیگر اند، وجود یکے مستلزم نفی دیگر است، پس احیائے یکے مستلزم امانتِ دیگرے بود، احیائے سنت موجب امانتِ بدعت است و بالعکس، پس بدعت را حسنہ گویند یا سیدہ مستلزم رفعِ سنت است۔“ (۲)

ایک اور مکتوب میں لکھتے ہیں: ”این فقیر در بیچ بدعتے ازین بدعتہا حسن و نورا نیہ مشاہدہ نمی کند، و جز ظلمت و کدورت احساس نمی نماید، اگر فرضاً عملِ مبتدع را امروز بواسطہ ضعفِ بصارت بطراوت و انصارت نبیند، فردا کہ حدید البصر گردد نداند کہ جزاء خسارت و ندامت نتیجہ نداشت

بوقت صبح شود بخور و معلومت کہ با کہ با خستہ عشق در شب و بخور

..... پس معنی حسن و بدعت چہ بود، و ایضاً آنچہ از احادیث مفہومی گردد آنست کہ ہر بدعت رافعِ سنت است۔

تخصیص بہ بعض ندارد، پس ہر بدعت سیدہ بود۔“ (۳)

ایک مکتوب میں لکھتے ہیں: ”اما این فقیر درین مسئلہ بایشان موافقت ندارد، و بیچ فرد بدعت را حسنہ نمی داند، و جز ظلمت و کدورت در ان احساس نمی ماند۔۔۔۔۔ علمائے وقتہ را حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ توفیق دہد کہ بحسن بیچ بدعت لب نہ کشایند، و باتیان بیچ بدعت فتویٰ نہ دہند، اگر چہ آن بدعت در نظر شان در رنگِ فلقِ صبح روشن در آید۔“ (۴)

اسی طرح علامہ ابن تیمیہ، علامہ لکھنوی رحمہما اللہ اور حضراتِ محققین بدعت کو علی الاطلاق سیدہ کہتے ہیں

(۱) مکتوباتِ امام ربانی، دفتر اول، حصہ چہارم، مکتوب نمبر: ۲۳۱، ص: (۲۶)۔

(۲) مکتوباتِ امام ربانی، دفتر اول، حصہ چہارم، مکتوب نمبر: ۲۵۵، ص: (۶۴)۔

(۳) مکتوباتِ امام ربانی، دفتر اول، حصہ سوم، مکتوب نمبر: ۱۸۶، ص: (۷۲-۷۳)۔

(۴) مکتوباتِ امام ربانی، دفتر دوم، حصہ ششم، مکتوب نمبر: ۲۳، ص: (۵۷)۔

اور بدعت حسہ کے متعلق جو مثالیں ذکر کی جاتی ہیں انہیں سنت حکمیہ شمار کرتے ہیں۔ لہذا اختلاف فیہ بات سے استنباط کرنا درست نہیں۔

مزید فرماتے ہیں: التحريم إنما جاء من قبل هذه الأشياء المحرمة التي ضمت إليه لا من حيث الاجتماع لإظهار شعائر المولد، بل لو وقع مثل هذه الأمور لصلاة الجمعة مثلاً لكانت قبيحة شنيعة، ولا يلزم من ذلك ذم أصل الاجتماع لصلاة الجمعة كما هو واضح، وقد رأينا بعض هذه الأمور يقع في ليال من رمضان عند اجتماع الناس لصلاة التراويح، فهل يتصور ذم الاجتماع لصلاة التراويح لأجل هذه الأمور التي قرنت بها؟ كلا بل نقول: أصل الاجتماع لصلاة التراويح سنة وقربة وما ضم إليها من هذه الأمور قبيح وشنيع، وكذلك نقول: أصل الاجتماع لإظهار شعار المولد مندوب وقربة وما ضم إليه من هذه الأمور مذموم وممنوع. (۱)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کسی جائز کام کے ساتھ مکروہات وغیرہ کا حقوق ہو جائے تو ان مکروہات کی وجہ سے وہ کام ناجائز نہیں کہلاتا، جیسے نماز جمعہ اور تراویح کے ساتھ اگر مکروہات خارجیہ لاحق ہوں تو بعد تراویح سے منع نہیں کیا جائے گا، بلکہ ان مکروہات کی مذمت کی جائے گی۔

اس مسئلے کا حکم علی الاطلاق یہ نہیں جو علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے بیان کیا، بلکہ اس میں تفصیل ہے: اگر کسی واجب جیسے جمعہ کی نماز یا تراویح وغیرہ پر عمل پیرا ہونے میں مکروہات و بدعات آڑے آئیں تو ان کی وجہ سے واجب کو نہیں چھوڑا جائے گا، البتہ اگر یہی بات کسی مستحب کے متعلق ہو تو اس مستحب کو چھوڑنا لازم ہے۔ عمل مولود کے مجوزین اگرچہ عملاً اسے واجب سمجھتے ہیں لیکن قولاً اسے واجب نہیں بلکہ مستحب کہتے ہیں اور منکرین اسے بدعت کہتے ہیں۔ تو بقول مجوزین یہ مستحب ہے اور مستحب پر عمل میں منکرات آڑے آئیں تو اس مستحب کا ترک واجب ہوتا ہے۔

قوله: مع أن الشهر الذي ولد فيه إلى آخره جوابه أن يقال أولاً أن ولادته صلى الله عليه وسلم أعظم النعم علينا، ووفاته أعظم المصائب لنا، والشرعة حثت على إظهار شكر النعم، والصبر والمسكون والكتم عند المصائب، وقد أمر الشرع بالعقبة عند الولادة، وهي إظهار شكر وفرح بالمولود، ولم يأمر عند الموت بذبح ولا بغيره، بل نهى عن النباحة وإظهار الحزن فيه بوفاته، وقد قال

اس رحمت فی کتاب الفطائف فی ذم امر اقصیٰ حیث اتحفوا یوم عاشورہ، مائناً لأخیر قتل الحسین
 یا امر اللہ ولا رسولہ باتخاذہ ایام مصائب الانبیاء وموتہم مائناً، فکیف من ہو دونہم (۱)۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ علامہ فاکہانی کے قول: ”ربیع الاول آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا مہینہ بھی ہے تو اس
 میں کس طرح خوشی کرتے ہیں“ کے جواب میں فرماتے ہیں بے شک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت ایک عظیم نعمت
 اور وفات ایک بڑا صدمہ ہے، لیکن شریعت کی تعلیمات یہ ہیں کہ نعمتوں کا شکر ادا کرو اور مصائب کے وقت صبر اور سکون
 سے کام لو۔ بچے کی ولادت ہو تو شریعت نے اداے شکر اور اظہار فرح کے لئے عقیقہ کا حکم دیا، جب کہ موت کے وقت
 نہ کسی قسم کے ذبیحہ کا حکم دیا اور نہ ہی کسی مخصوص کام کا پابند کیا، بلکہ رونے پینے اور غم کا اظہار کرنے سے منع کیا، لہذا اہم
 بھی ان تعلیمات پر عمل پیرا ہوتے ہوئے ولادت کی خوشی مناتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ شریعت نے نعمتوں کا شکر کرنے پر ابھارا تو شکر کرنے کا طریقہ بھی بتایا۔ جس نعمت پر جس
 طرح سلف صالحین نے شکر کیا ہم اسی طریقے پر عامل اور اسی کو جائز سمجھتے ہیں۔ اگر مولد الرسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ہر
 سال اجتماعی طور پر تدائی کے ساتھ اظہار فرح کا حکم ہوتا تو اس میں اختلاف کی گنجائش ہی نہ ہوتی۔

جن قواعد کو علامہ سیوطی رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں کہ ولادت پر عقیقہ کا حکم ہے اور اس میں بچے کی ولادت کی
 نعمت کی خوشی ہے اس کا کوئی منکر نہیں۔ لیکن ہر سال ایک معین تاریخ میں اس خوشی کا مخصوص طور پر اعادہ کرنا اور اسے
 قابل ثواب سمجھنا دلیل شرعی کا محتاج ہے۔ ورنہ تو ساگر گہر کی رسم بھی اسی دلیل سے ثابت ہوتی ہے کہ ہر سال اسی تاریخ
 میں احباب کو بلا کر کھانا کھلایا جائے اور اللہ رب العزت کا شکر ادا کیا جائے کہ اس نے ہمیں خاص اسی دن اولاد کی نعمت
 سے سرفراز فرمایا تھا۔

جس طرح شریعت نے ایام مصائب الانبیاء کو یوم حزن نہیں بنایا تو ایام ولادت انبیاء علیہم السلام کو یوم
 اظہار سرور و فرح بھی قرار نہیں دیا کہ اس کی ترغیب دی ہو یا اس پر عمل کیا ہو۔ پیران پیر شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ دس
 محرم کو یوم سوگ قرار دینے پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: لو جاز أن يتخذ هذا اليوم مصيبة لاتخذہ الصحابة
 والتابعون رضی اللہ عنہم؛ لأنہم أقرب إلیہ منا وأخص بہ۔ لہذا اہم کہتے ہیں: لو جاز أن يتخذ یوم
 ولادته ضلی اللہ علیہ وسلم یوم فرح و سرور لاتخذہ الصحابة والتابعون؛ لأنہم أقرب إلیہ منا

وَأَخْصِي بِهِ (۱)

علامہ ابن الحاج ماکئی رحمہ اللہ نے المدخل میں مولود پر کچھ بحث کی ہے جو درج ذیل ہے: ومن جملة ما أحدثوه من البدع مع اعتقادهم أن ذلك من أكبر العبادات وإظهار الشعائر ما يفعلونه في شهر ربيع الأول من المولد، وقد احتوى ذلك على بدع محررات، كان يجب أن يزداد فيه من العبادات والخير شكراً للمولى على ما أولانا من هذه النعم العظيمة ألا ترى أنهم لما خالفوا السنة المصهرة، وفعلوا المولد لم يقتصروا على فعله، بل زادوا عليه ما تقدم ذكره من الأباطيل المتعددة، فالسعيد السعيد من شد يده على امتثال الكتاب والسنة والطريق الموصلة إلى ذلك، وهي اتباع السلف الماضيين رضوان الله عليهم أجمعين؛ لأنهم أعلم بالسنة منا؛ إذ هم أعرف بالمقال، وأفقه بالخال، وكذلك الاقتداء بمن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وليحذر من عوائد أهل الوقت، ومن يفعل العوائد الردئية، وهذه المفاصد مركبة على فعل المولد إذا عمل بالسماع، فإن خلا منه وعمل طعماً فقط، ونوى به المولد ودعا إليه الأخوان، وسلم من كل ما تقدم ذكره فهو بدعة بنفس نيته؛ إذ أن ذلك زيادة في الدين وليس من عمل السلف الماضيين، واتباع السلف أولى، بل أوجب من أن يزيد نية مخالفة لما كانوا عليه؛ لأنهم أشد الناس اتباعاً لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيماً له ولستته صلى الله عليه وسلم، ولهم قدم السبق في المبادرة إلى ذلك، ولم ينقل عن أحد منهم أنه نوى المولد، ونحن لهم تبع فيبعنا ما وسعهم، وقد علم أن اتباعهم في المصادر والموارد كما قال الشيخ الإمام أبو طالب المكي رحمه الله في كتابه، وقد جاء الخبر: لا تقوم الساعة حتى يصير المعروف منكراً، والمنكر معروفاً. انتهى. وقد وقع ما قاله عليه الصلاة والسلام بسبب ما تقدم ذكره وما سيأتي بعده؛ لأنهم يعتقدون أنهم في طاعة، ومن لا يعمل عملهم يرون أنه مقصر بخيل، فإننا لله وإنا إليه راجعون. (۲)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس عبارت کو اختصاراً نقل کرنے بعد اس پر درج ذیل تبصرہ فرمایا: وحوصل ما

(۱) غنية الطالبين: ۹۴/۲.

(۲) المدخل: ۲۳۴/۲-۲۳۵.

كرامة ربه عز وجل ، وفجعت الأمة فيه ، وأصيب بمصائب عظيم لا يعدل ذلك غيرها من المصائب أبداً ، فعلى هذا كان يتعين البكاء والحزن الكثير وانفراد كل إنسان بنفسه لما أصيب به لقوله عليه الصلاة والسلام : ليعزى المسلمين في مصائبهم المصيبة بي . انتهى فانظر في هذا الشئير الكريم والحالة هذه كيف يلعبون فيه ، ويرقصون ، ولا يكون ولا يحزنون ، ولو فعلوا ذلك لكان أقرب إلى الحال لأجل اقتراف الذنوب والحزن والبكاء من أجل فقد النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان ذلك مذهباً للذنوب وممحقاً لآثارها ، مع أنهم لو فعلوا ذلك والتزموه لكان أيضاً بدعة ، وإن كان الحزن عليه صلى الله عليه وسلم واجباً على كل مسلم دائماً ، لكن لا يكون على سبيل الاجتماع لذلك والتباكى وإظهار التحزن ، بل ذلك أغنى الحزن في القلوب ، فإن دمعت العين فبا حبذا ، وإلا فلا حرج إذا كان القلب عامراً بالحزن والتأسف ، إذ هو المقصود بذلك كله . - ولو قال قائل : أنا أعمل المولد للفرح والسرور لولادته صلى الله عليه وسلم ، ثم أعمل يوماً آخر للمصائب والحزن والبكاء عليه ، فالجواب أنه قد تقدم أن من عمل طعاماً بنية المولد ليس إلا وجميع آله الأخوة ، فإن ذلك بدعة ، وهذا وهو فعل واحد ظاهره البر والتقرب ليس إلا ، فكيف بهذا الهدى جمع هذه جملة في مرة واحدة . (١)

بعضهم يتورع عن فعل المولد بالمعالي ، ويعرض عن قراءة القرآن المذكور محضين رافع الأصوات والهنوك كما علم من عادة القراء في هذا الزمان ، وكملت القراء . وقد تقدم ليس على منع ذلك في غير المولد ، وقد تقدم أنه إذا أطعم الإخوان ليس إلا بنية المولد أن ذلك بدعة ، فكيف به هنا فمن باب أخرى المنع منه وبعضهم يتورع عن هذا ، ويعمل المولد بقراءة البحارى وغيره عوضاً عن ذلك ، وهذا وإن كانت قراءة الحديث في نفسها من أكبر القرب والعبادات ، وفيها البركة العظيمة والخير الكثير ، لكن إذا فعل ذلك بشرطه اللائق به على الوجه الشرعى كما ينبغي لا بنية المولد ، ألا ترى أن الصلاة من أعظم القرب إلى الله تعالى ، ومع ذلك فلو فعلها إنسان في غير الوقت المشروع لها لكان مذموماً مخالفاً ، فإذا كانت الصلاة بهذه المثابة فما بالك بغيرها . (٢)

بحث مولود کے آخر میں فرماتے ہیں: فہذا بعض الکلام علی المواسم التي ينسبونہا إلى الشرع.

ولیسست منه. (۱)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: الأعیاد شریعة من الشرائع، فیجب فیہا الاتباع لا الابتداع، وللسنی صلی اللہ علیہ وسلم حطب وعہود ووقائع فی أيام متعددة مثل یوم بدر وحین والخذیق وفتح مکة ودخولہ المدینة، وخصب متعددة یدکر فیہا قواعد السین، ثم سم یوجب ذلک أن یسجد مثال تلک الأيام أعیاداً، وإنما یفعل مثل هذا النصاری الذین یتخذون أيام حوادث عیسی علیہ السلام أعیاداً أو الیہود، وإنما العید شریعة، فما شرعه اللہ اتبع، وإلا لم یحدث فی الدین ما لیس منه، وكذلك ما یحدثہ بعض الناس إما مضاهاةً للنصاری فی میلاد عیسی علیہ السلام وإما محبةً للسنی صلی اللہ علیہ وسلم تعظیماً لہ مع اختلاف الناس فی مولودہ، فإن هذا لم یفعله السلف مع قیام المستقوی بہ وعدم المانع، ولو کان هذا خیراً محضاً أو راجحاً لکان السلف رضی اللہ عنہم أحق بہ منا، فإنہم کانوا أشد محبةً لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتعظیماً لہ منا، وهم علی الخیر أحرص، وإنما کمالی محبته وتعظیمة فی متابعتہ وطاعته واتباع أمرہ وإحیاء سنتہ باطنیاً وظاہراً ونشد ما یبعث بہ والجهاد علی ذلک بالقلب والید واللسان، فإن هذه هی طریقۃ السابقین الأولین المهاجرین والأنصار والذین اتبعوہم بإحسان. (۲)

علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جلال الدین سیوطی حسن المقصد میں لکھتے ہیں تو لیس فیہ نص، ولكن فیہ قیاس علی الأصلین. جب علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ اپنی وسعت نظری کے باوجود نص کا انکار کرتے ہیں تو کس کا حوصلہ ہے کہ جواز کی نص نکالے؟ سیوطی کے اس قول سے جس طرح قرآن وحدیث سے نص جواز کا نہ ہونا ثابت ہے اجماع کا انکار بھی لازم ہے، کیوں کہ وہ بھی جہت قطعہ ہے اور غیر واحد حدیث سے اقویٰ و اقدم ہے۔ اجماع سے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے ہی تو قیاس جو کہ ظنی ہے کاسہارا پکڑا، ورنہ اجماع کے ہوتے ہوئے قیاس کی کیا ضرورت تھی؟ نیز محل اجماع میں قیاس کہاں درست ہے؟ لہذا سیوطی نے ان قیود کے جواز کے متعلق ان تینوں

(۱) المدخل، قبل فصل فی ذکر بعض مواسم أهل الکتاب: ۲/۴۹۱

(۲) اقتضاء الصراط المستقیم، بدعة عید مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۲۴۲-۲۴۳.

ولاکل کے وجود کا صاف انکار کیا۔ اصلین کا حال اس تقریر کے مکمل ہونے کے بعد واضح ہو جائے گا۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے جو اس بیعت و قیود کے جواز کے متعلق اجماع کے وجود کا انکار کیا وہ اس لئے کہ شرعاً اجماع کی تعریف یہ ہے: اتفاق مجتہدین صالحین من ائمة محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر واحد علی امرٍ قولیٍ أو فعلیٍ . نور الأنوار . والشرط اجتماع انکس . وخلاف الواحد مانع کخلاف اکثر . "منار .

جب خود حدوث کے وقت فاکہانی اور ان کے تابع علمائے اس پر انکار کیا اور اس کا بدعت ہونا ثابت کیا تو اجماع کا وجود کہاں ہو سکتا ہے؟ شرعاً تو ایک فرد کا اختلاف بھی اجماع کے وجود کے لئے مانع ہے، اور پھر ہر زمانے میں علما اختلاف کرتے رہے اور اس کے بدعت ہونے کے مقرر ہے، لہذا اجماع کے وجود کا ہرگز دعویٰ نہیں ہو سکتا۔

لہذا شرعاً یہ مسئلہ قیاسی رہا اور ظنی ٹھہر گیا، اجماع شرع ہرگز ممکن نہیں، نیز اجماع کی سند بھی ضروری ہے علیٰ استتار . قال فی التوضیح : "وسند الإجماع خبر الواحد والقباس عندنا ، والجمهور علی أنه لا يجوز الإجماع إلا عند سند من دلیل أو أمانة ؛ لأن عدم السند يستلزم الخطأ . إذا الحكم فی الدین بلا دلیل خطأ . " انتہی من التلویح .

یہاں سند کے لئے آیت وحدیث تو پہلے سے ہی مرتفع ہیں، اجماع کس چیز پر ہے؟ اگر ان دو اصل پر ہے جن کا استخراج ابن حجر سیوطی نے کیا تو ممکن تھا مگر نہیں ہوا جیسے پہلے معلوم ہوا کہ کسی زمانے میں سب کا اتفاق نہیں ہوا، نیز وہ دونوں اصل بھی فاسد ہیں، لہذا علمائے ان کو قبول نہیں کیا۔ بہر حال اس بیعت کے جواز پر اجماع کا نہ ہونا ثابت ہو گیا۔ (۱)

بریلویوں کے شبہات

مرتبہ محفل میلاد کے جواز کے لئے جو باتیں بطور دلیل پیش کی جاتی ہیں ان پر دلیل کی تعریف صادق نہیں آتی، اس لئے ان کی تعبیر شبہات سے کی جاتی ہے۔

شبہہ: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے بدعت حسنہ کہا فرماتے ہیں: أصل عمل المولد بدعة ، لم تنقل عن أحد من السلف الصالح من القرون الثلاثة ، ولكنها مع ذلك قد اشتملت علی محاسن

وَضَدَّهَا ، فَمَنْ تَحَرَّى فِي عَمَلِهَا الْمَحَاسِنَ ، وَتَجَنَّبَ ضِدَّهَا كَانَ بِدَعَةٍ حَسَنَةٍ وَإِلَّا فَلَا . (١)

جواب: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جواب کے آغاز میں خود فرمایا کہ میلاد منانے کا عمل بدعت ہے، کیوں کہ قرآن و شریعت کے مطلق احکام سے مراد یہ نہیں۔ لہذا میلاد منانے کی مذمت میں یہی بات کافی ہے، کیوں کہ اگر اس میں کوئی خیر و بھلائی ہوتی تو سب سے پہلے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین، حضرات تابعین اور ائمہ مجتہدین اسے اپنا شیوہ بناتے۔

شبہ : حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے صحیحین کی حدیث سے اس کے جواز پر استدلال کیا۔ فرماتے ہیں: وقد ظهر لي تخريجها على أصل ثابت وهو ما ثبت في الصحيحين من أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة ، فوجد اليهود يصومون يوم عاشوراء ، فسألهم ، فقالوا : هو يوم أغرق الله فيه فرعون ، ونجى موسى ، فنحن نصومه شكر الله تعالى (واضح رہے کہ یہ الفاظ حدیث میں نہیں بلکہ حدیث میں: فصامه موسى شكر الله کے الفاظ ہیں)۔

فرماتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی خاص دن اللہ کی کسی نعمت یا دفعِ قحمت کے شکر کیے میں شکر کرنا اور ہر سال اسی دن اس شکر کیے کو دوبارہ جاکر ہے۔ لہذا چاہیے کہ جس دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش ہوئی اسی دن یہ محفل منعقد کریں تاکہ قصہ نمونی کی مہمانت زیا دہ واضح ہو جائے۔ (۲)

جواب: ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنے جواب میں جو ابتدائی بات کی کہ ”میں ادا منانے کا عمل بدعت ہے، کیوں کہ قرونِ خلافت کے سلف صالحین سے مروی نہیں“ یہ بات اس استنباط کو رد کرتی ہے، اس لئے کہ یہ نص تو سلف صالحین کے دور میں بھی موجود ہے۔ سلف صالحین نے اس نص سے جو چیز نہیں سمجھی اسے بعد والے سمجھ لیں اور وہ مستحسن ہو قابل تسلیم نہیں۔ کیوں کہ خیر کی کوئی بات سلف صالحین سے ترک نہیں ہوئی۔ لہذا یہ فہم اور اس پر عمل دونوں درست نہیں۔

۲۔ محفلِ میاں کو صومِ عاشورا پر قیاس کرنا تکلف ہے، کیوں کہ عبادات کا مبنی توقیف و اتباع پر ہے۔ رائے، استحسان اور ابتداء مر نہیں۔

۳۔ صوم عاشورا خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تہنیت بھی

دی، جب کہ میلا کی خوشی منانا اور اسے عید بنانا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے اور نبی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ترغیب دی۔ اگر اس میں کوئی خیر و فضیلت ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ضرور امت کی راہنمائی فرماتے۔

۴۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: فیسبغی أن یسحری الیوم بعینہ حتی یطابق قصة موسى عليه السلام فی یوم عاشوراء۔ اور اس شرط کا لحاظ نہیں کیا جاتا، کیوں کہ پیران پیر کی تحقیق کے مطابق دس محرم اور خان صاحب کی تحقیق آٹھ ربیع الاول ہے اور یہ ممکن بھی نہیں جیسا کہ میلا والنبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اختلافات کے عنوان کے تحت تفصیل گزر چکی۔

۵۔ علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ قیاس بھی درست نہیں۔ اول تو وہی سابق تقریر یہاں بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود و وجود کا شکر تو نص مطلق سے ثابت ہے، لہذا قیاس لغو ہے اور یہ قیاس اس لئے بھی باطل ہے کہ اس میں نص کے حکم کی تغیر بھی ہے کہ مطلق کو مقید کیا جاتا ہے۔ اس اصل سے ابن حجر نے صرف اس بات کو ثابت کیا کہ وہ روزہ و نعمت والے دن شکر کا اعادہ کرنا جائز ہے۔ اور سوائے اس کے مولود مروجہ کی قیود اس سے ثابت نہیں ہوتیں۔

۵۔ یہ روزہ حضرت موسیٰ کی نجات کے شکرے میں نہیں تھا بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت اور اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے کی وجہ سے تھا۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت سے پہلے مکہ میں بھی اس روزے کو رکھتے تھے۔ ”عن عائشة کہان یوم عاشوراء تصومہ قریب فی الجاہلیۃ، وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصومہ فی الجاہلیۃ، فلما قدم المدینۃ صامہ۔ علی عادۃ۔ وأمر الناس بصیامہ، فلما فرض رمضان فی السنۃ الثانیۃ ترک یوم عاشوراء، فمن شاء صامہ، ومن شاء ترکہ۔“

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مدینے میں پہلے سال یوم عاشوراء کا روزہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عادت کے مطابق رکھا کہ تسطرائی نے خود ”علی عادۃ“ لکھا ہے، اور خود ابن حجر عسقلانی بھی شرح بخاری میں اقرار کرتے ہیں۔ نیز لوگوں کو حکم دینا بھی بامر اللہ تعالیٰ تھا، کیوں کہ روزے کی فرضیت حق تعالیٰ کے امر کے بغیر نہیں ہو سکتی، لہذا یہ روزہ اپنی عادت کے مطابق رکھا، مگر فرضیت کا حکم اب زائد ہو گیا۔ پھر دوسرے سال فرضیت منسوخ ہو گئی تو صاف ظاہر ہے کہ یہ روزہ حضرت موسیٰ کی نجات کے شکرے میں نہیں تھا بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت اور اللہ تعالیٰ

کے فرض کرنے کی وجہ سے تھا۔

مزید فرماتے ہیں: اس حدیث میں اول کلام تو یہ ہے کہ یہود کا یہ کہنا: ”فنجس نصوصہ“: ای اتباعاً لموسىٰ ”خود یہود کا روزہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی سنت کے اتباع کی وجہ سے تھا، شکر کے طور پر نہیں تھا، کیوں کہ شکر تو نجات کے دن تھا نیز اللہ رب العزت کی نعمتوں کے دوام کی وجہ سے جو شکر ہر دم رہتا ہے اس سے بحث نہیں تو فخر عالم علیہ السلام کا روزہ بھی شکر کا نہ ہوا، بلکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی سنت کے اتباع کی وجہ سے ہوا۔

اگر اس بات کو تسلیم کریں کہ یہود کے کہنے کی وجہ سے روزہ رکھا تھا تو یہود دو کام کرتے تھے: ایک روزہ کہ وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی سنت تھی یا ان پر فرض ہو گیا تھا تو مفروض من اللہ تھا، دوسرے سرور عید لیوم النجاة اس کو خود فخر عالم علیہ السلام نے رد کر دیا تھا۔ چنانچہ مسلم کی حدیث میں تصریح ہے تو اس صورت میں اس سے استدلال صحیح نہیں، کیوں کہ اس میں اعادہ شکر ہر گز نہیں اور جس فعل میں اعادہ شکر دوسرے اسے شارع نے یہود کی مخالفت کی وجہ سے چھوڑ دیا تھا۔ دوسرے یہ کہ ”فصامہ“ میں کوئی نص نہیں کہ یہود کے کہنے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھا تھا یا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نجات کی وجہ سے رکھا تھا، بلکہ اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ یہود سے سوال و جواب کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھا۔

پہلی حدیث خود صاف کہہ رہی ہے کہ بفرض اللہ و علی عادیہ تھا تو یہ احتمال رفع ہو گیا۔ اور أحق بموسىٰ منکم: ای اتباعاً لا سروراً و شکراً کیوں کہ سرور کا امر تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک ہی کر دیا ”وعن ابی موسیٰ، قال: کان یوم عاشوراء، یوماً یعظمہ الیہود، وتتخذونہ عیداً، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صوموه انتم۔“ دوسری روایت میں ہے: ”خالفوا الیہود“

آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہود کی عید کی مخالفت کا حکم فرما چکے کہ روزہ عید کے مخالف ہوتا ہے۔ نیز ”أحق بموسىٰ منکم“ کا قول بطور الزام تھا کہ تم کس امر میں موسیٰ کے متبع ہو؟ تم تو ہر امر میں اپنی خواہشات کے تابع اور شریعت موسیٰ کے حکم کے مخالف ہو پھر تمہارا اتباع کا دعویٰ بے محل ہے، ہاں ہم متبع موسیٰ ہیں تو یہ الزام تھا روزہ رکھنے کی وجہ نہ تھی۔ لہذا یہ روزہ اعادہ شکر دوسرے کا نہ ہوا اور نہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا، پھر قیاس کس چیز پر کیا جاتا ہے؟ تعجب ہے کہ ابن حجر جیسا ایسی بات فرمائے۔ اور اگر کوئی اسے تسلیم بھی کرے تو اس سے صرف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کسی

معین دن نفسِ شکر کا اعادہ جائز ہے۔ (۱)

شبہہ : علامہ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم عتق عن نفسه بعد النبوة ، مع أنه قد ورد أن جده عبد المطلب عتق عنه في سبع ولادته ، والعقيقة لا تعاد مرة ثانية ، فيجعل ذلك على أن الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم إظهاراً للشكر على إيجاده الله إياه رحمةً للعالمين وتشييعاً لأمته ، كما كان يصلي على نفسه لذلك ، فيستحب لنا أيضاً إظهار الشكر بمولده بالاجتماع وإطعام الطعام ونحو ذلك من وجوه القربات بإظهار المسرات. (۲)

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت ملنے کے بعد اپنا عقیقہ کیا۔ حالانکہ آپ کے دادا عبدالمطلب نے آپ کی ولادت مبارکہ کے ساتویں دن آپ کا عقیقہ کیا اور عقیقہ دوبار نہیں کیا جاتا۔ لہذا اسے اس بات حمل کیا جائے گا کہ یہ ذبح اپنے وجود پر وجود کے شکریہ اور تشریح امت کے لئے تھا۔ اور اس پر قیاس کرتے ہوئے ہمارے لئے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود کا شکریہ کرنا اجتماع واطعام کے ساتھ مستحب ہوا۔“

جواب ۱۔ علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے قیاس کرتے ہوئے اس حدیث سے اس بات کا استخراج کیا کہ شکر مالی جائز ہے، کیوں کہ اس میں ذبح کا ذکر ہے۔ کوئی تاریخ اس میں مذکور نہیں اور نہ ہی اجتماع واطعام کا کوئی ذکر ہے۔ لہذا اشکر کے علاوہ باقی سب قیودان کے نزدیک بھی اصل بدعت وکراہت اور حرمت و انکار پر باقی ہیں۔ (۳)

۲۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔ چنانچہ سفر السعادات اور اس کی شرح میں شیخ عبدالحق رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”اسناد آں ضعیفہ بہت، و خالی از بعدے ہم نیست۔“ (۴) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”كانه أشار بذلك إلى أن الحديث الذي ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم عتق عن نفسه بعد النبوة لا يثبت ، وهو كذلك ، فقد

(۱) براہین قاطعہ ، ص : ۱۶۷-۱۶۸.

(۲) حسن المصنف : ۱/ ۱۸۸.

(۳) براہین قاطعہ ، ص : ۱۶۶.

(۴) شرح سفر السعادات ، فصل در سنن حضرت نبوی در عقیقہ ، ص : ۳۸۳.

آخر جہ البزار من رواية عبد الله بن المحرر ، قال : قال البزار : تفرد به عبد الله محرر ، وهو ضعيف . (۱) بعض نے اس کو موضوع بھی کہا ہے ، بہر حال ضعیف حدیث موجب عمل نہیں ہوتی ، لہذا اس پر قیاس کرنا بھی لائق اعتماد نہیں ۔

عبد اللہ بن محرر کے بارے میں تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں : قال حمدان الوراق عن أحمد : ترك الناس حديثه ، وقال معاوية بن صالح عن ابن معين : ضعيف ، وقال عثمان الدارمي عن ابن معين : ليس بثقة ، وقال أبو نعيم الفضل بن دكين : ما نضع بحديثه هو ضعيف ، وقال عمرو بن علي وأبو حاتم وعلي بن الجنيب والدارقطني : متروك الحديث ، وكذا قال النسائي ، وقال مرة : ليس بثقة ، ولا يكتب حديثه ، وقال أبو حاتم أيضاً : منكر الحديث ، ترك حديثه ابن المبارك ، وقال الجوزجاني : هالك ، وقال أبو زرعة : ضعيف الحديث ، وقال البخاري : منكر الحديث ، وقال ابن المبارك : كنت لو خيَّرت أن أدخل الجنة وبين أن ألقى عبد الله بن محرر لاخترت أن ألقاه ، ثم أدخل الجنة ، فلما رأيت أنه كانت بعرة أحب إليّ منه ، وقال ابن حبان : كان من خيار عباد الله إلا أنه كان يكذب ولا يعلم ويقلب الأسانيد ولا يفهم ، وقال عبد الرزاق في روايته عن قتادة ، عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم عن بعد النبوة ، وقال عبد الرزاق : إنما تركوه لحال هذا الحديث ، وقال ابن عدي : رواياته عن من يروى عنه غير محفوظة . (۲)

۳- علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے عقیدہ کے لغوی و شرعی معنی دونوں کو چھوڑ کر ایک معنی مجازی : دم شکر یہ مراد لیا ، لہذا صرف احتمال کی بنا پر بغیر کسی قوی دلیل کے اس سے ندب کے حکم کا ثبوت نہیں ہو سکتا ۔

۴- حق تعالیٰ نے فخر عالم علیہ السلام کی بعثت و ایجاد کا احسان بندوں پر فرمایا ہے : بقوله تعالى : ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ﴾ الآية [آل عمران : ۱۶۴] . اور اس احسان کے شکر یہ کو بندوں پر واجب کہا : بقوله تعالى : ﴿وَاشْكُرُوا لِنِعْمَتِ اللَّهِ إِنَّ كُنتُمْ﴾ الآية [النحل : ۱۴] . اور دیگر آیات سے بھی یہ ثابت ہے ۔ جب حق تعالیٰ نے طلب شکر کو مطلق رکھا ، کسی وقت و ہیئت میں مقید نہیں کیا تو اب کسی وقت و ہیئت کی قید

(۱) فتح الباری ، کتاب العقیدہ ، باب إماطة الأذى عن الصبي : ۷۴۲/۹ .

(۲) تہذیب التہذیب ، عبد اللہ بن محرر : ۶۳۳-۶۳۴ .

اس نص کے لئے مغیر ہوگی تو قیاس بھی باطل ہوا، اور جو محل نص میں قیاس ہوا تو بھی لغو ٹھہرا اور حکم نص کے خلاف قید ہوئی تو بھی باطل ہو گیا۔ البتہ مطلق شکر مطلق اوقات میں فرض منصوص ہے، اس میں کلام ہی نہیں۔ جو کچھ بحث ہے تو قیود و تعینات میں ہے۔ پھر یاد دلانا ہوں کہ سوائے افعال شکر یہ کے باقی قیود اپنے حال پر ہیں کہ اس غیر صحیح سے بھی ان کو کچھ علاقہ نہیں۔

۵۔ عقیقہ والی اس ضعیف حدیث میں زمانے کی کوئی قید نہیں کہ کس تاریخ و مہینے میں کیا تھا۔ پھر اس سے ماہ ربیع الاول اور تاریخ ولادت کہ اس ہیئت کا ایک امر منکر ہے بھی ثابت نہیں ہوتی۔ نفس ذبیح ثابت ہوتا ہے کہ اراقہ دم ہے، نہ صدقہ نہ کچھ، پھر اس سے کوئی قید بھی ثابت نہ ہوئی، نہ اطعام طعام نہ سرور باجماع۔ صرف نیک اراقہ دم ثابت ہے اور بس۔ اور کلام اعادہ سرور میں ہے شکر میں نہیں، معین تاریخ پر اجماع و ہیئت معینہ میں ہے مطلق شکر میں نہیں۔ لہذا اس سے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا تو اس پر کیا گیا قیاس بھی درست نہیں ہوگا۔

۶۔ نیز اس ہیئت شکر یہ پر کسی صحابی اور تابعین سے عمل درآمد نہ ہوا۔ اگر یہ فعل تشریع کے لئے تھا تو ان قرون میں کیوں بالکل متروک ہوا؟ اب چھ سو سال کے بعد اس پر عمل ہوا۔ اولاً تو یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں اصل ہونے کی کچھ حیثیت نہیں۔ (۱)

شبیہ : ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحُكْمٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ [آل عمران: ۸۱]۔

علامہ ابن جریر طبری رحمہ اللہ نے تفسیر طبری میں ایک روایت نقل کی ہے: "لَمْ يَعْثِبِ اللَّهُ نَبِيًّا مِنْ آدَمَ فَمِنْ دُونِهِ إِلَّا أَخَذَ عَلَيْهِ الْعَهْدَ فِي مُحَمَّدٍ [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] لَنْ يُعْثَبَ - وَهُوَ حَقٌّ - لِيُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلِيَنْصُرُنَّهُ"۔

”حضرت آدم علیہ السلام اور ان کے بعد جتنے انبیاء تشریف لائے، ہر ایک سے یہ عہد لیا گیا کہ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کی حیات میں مبعوث ہوئے تو اس نبی کا فرض ہوگا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے اور ان کی مدد بھی کرے۔“

جواب: مذکورہ روایت میں سیف بن عمر ایک راوی ہیں، جن کے متعلق ابن حبان، حاکم اور ابوحاتم نے واضح

الحدیث، متروک الحدیث کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ تہذیب التہذیب میں ہے: "قال ابن حبان: يروى الموضوعات عن الأثبات، قال: وقالوا: إنه يضع الحديث..... أَتَيْهِمْ بِالزُّنْدَقَةِ. وقال الحاكم: انهم بالزُّنْدَقَةِ، وهو في الرواية ساقطٌ. وقال أبو حاتم: متروك الحديث. (۱)"

اگر یہ روایت صحیح اور ثابت بھی ہو تو اس سے میلاد کا کوئی ثبوت نہیں ہوتا، صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ "تمام انبیاء علیہم السلام سے اس بات کا عہد لیا گیا کہ اگر نبی آخر الزمان تمہاری موجودگی میں تشریف لائے تو ان پر ایمان لانا اور ان کی مدد کرنا۔ البتہ اگر یوں ہوتا کہ اگر نبی آخر الزماں اگر تمہارے زمانے میں پیدا ہوں تو ان کی پیدائش کی اس طرح خوشی منانا جس طرح عیسائی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش کی خوشی مناتے ہیں تب تو ان کا مدعا ثابت ہوتا، لیکن روایت اس طرح نہیں۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ آیت نازل ہوئی، صحابہ کرام نے اسے سنا، پڑھا اور نہ صرف یاد کیا بلکہ اس کے مفہوم اور مطلب کو بھی سمجھا۔ اگر یہ آیت عید میلاد النبی کی دلیل تھی تو انہوں نے اس آیت پر کیا عمل نہیں کیا، اور عید میلاد النبی کیوں نہ منائی۔

شبہہ : ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مریم: ۳۳]۔

استدلال اس طرح ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے لئے یہ فقرہ استعمال کیا کہ "جب میں پیدا ہوا تو شیطان کے چھونے سے بچا رہا" اور شیطان کے شر سے بچا رہنا خوشی کی بات ہے، جس کا اظہار وہ ان الفاظ میں کر رہے ہیں۔ ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مرتبے میں حضرت عیسیٰ سے برتر ہیں، اس لئے ہمیں بھی ان کی ولادت پر خوشی منانی چاہیے۔

جواب: مذکورہ آیت مروجہ میلاد کے اثبات پر دلالت نہیں کرتی، البتہ یہ ضرور ہے کہ اس سے کرمس ڈے منانے کا جواز ثابت ہو سکتا ہے۔ کیا بریلوی حضرات اس آیت کے پیش نظر کرمس ڈے مناتے ہیں یا عام مسلمانوں کو منانے کا حکم دیتے ہیں؟ عید میلاد النبی کا جواز اس آیت سے یوں ہو سکتا ہے کہ اسے کرمس ڈے پر قیاس کیا جائے۔ تو کیا وجہ ہے کہ اصل مقیس علیہ کو چھوڑ کر فرع مقیس پر عمل کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر اس آیت سے جشن میلاد النبی ثابت کرتے ہیں تو اسی سے جشن وفات بھی ثابت ہوتا ہے۔ اب کیا وجہ ہے کہ جشن میلاد تو مناتے ہیں، لیکن جشن وفات نہیں مناتے۔ نیز اگر یہ آیت اس معنی پر دلالت کرتی تو کیا وجہ ہے کہ صحابہ کرام، تابعین ائمہ مجتہدین، محدثین

ومفسرین میں سے کسی نے اس بات کی وضاحت نہیں کی۔ کیا ان حضرات کو اجتہاد و استنباط کا طریقہ نہیں آتا تھا یا انہوں نے قرآنی حکم سے انحراف کیا یا کوئی اور مانع تھا جس کی وجہ سے وہ اس بابرکت عبادت سے محروم رہے؟

شبہہ: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ اپنے رب کی نعمت کو بیان کرو۔ اور بخاری شریف: ۵۶۶/۲ میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کی نعمت ہیں۔ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر مقدس اور بیان از روئے قرآن مطلوب و محبوب ہے۔

جواب: یہ آیت بھی میلاد النبی کی دلیل نہیں بن سکتی، کیونکہ نعمت میں ولادت کی تخصیص نہیں۔ اگر ولادت کی تخصیص ہوتی تو یہ حکم براہ راست بنی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو اور آپ کی تبعیت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو خطاب ہے، تو چاہیے تھا کہ حضور اکرم صلی صحابہ کرام کو جن ولادت کا حکم نافذ کرتے۔ اس آیت میں صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہے کہ آپ اپنے رب کی نعمتوں کو بیان کریں۔

شبہہ: کہتے ہیں جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد پر خوشی کرنا شرعاً مطلوب ہے، کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿قُلْ يَفْضَلُ اللَّهُ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ اللہ رب العزت نے رحمت اور فی کی آمد پر خوشی کا حکم دیا اور نبی سے بڑھ کر کون سے رحمت ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدسہ کے ظہور پر جتنی بھی خوشی منائی جائے کم ہے۔ اسے ناجائز قرار دینا انہیں لوگوں کا کام ہے جو ظہور ذات محمدی سے خوش نہیں۔

جواب: آیت مقدسہ سے محفل میلاد کے جواز پر استدلال تحریف اور فہم سلف کے خلاف ہے۔ علامہ شاطبی رحمہ اللہ موافقات میں ایک تفسیر پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: والدلیل علی ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسيراً للقرآن يمانله أو يقاربه، ولو كان عندهم معروفاً لنقل؛ لأنهم كانوا آخرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة، ولا يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، ولا هم أعرف بالشرعية منهم. (۱)

علم شرعی مطلوب و غیر مطلوب کے بیان میں فرماتے ہیں: كل علم لا يفيد عملاً فليس في الشرع ما يدل على استحسانه، ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسناً شرعاً، ولو كان مستحسناً

شرعاً لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين. (١)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: وما توهمه المتأخرون من أنه ذیل علی ما زعموا ليس بدليل عليه البتة ؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ، ثم يفهم هؤلاء ؛ فعمل الأئمة كيف كان مصادماً لمقتضى هذا المفهوم ومعارضاً له ، ولو كان ترك العمل ، فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لإجماع الأولين ، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ ، وأمة محمد صلى الله عليه وسلم لا تجتمع على ضلالة ، فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر ، وهو الهدى ، وليس ثم إلا صواب أو خطأ ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ ، وهذا كاف وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة يحملونهما مذاهبيهم ، ويغيرون بمشبهاتهما في وجوه العامة ، ويظنون أنهم على شيء ، ولذلك أمثلة كثيرة .

منها استدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى : ﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ ، واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسّن محدثة لم تكن في السلف الصالح بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم : ككتب المصحح ، وتصنيف الكتب ، وتدوين الدواوين ، وتضمين الصناع ، وسائر ما ذكره الأصوليون في أصل المصالح المرسله ، فخلطوا وغلطوا ، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها ، وهو كله خطأ على الدين ، واتباع لسبيل الملحدين ، فإن هؤلاء الذين أدرکوا هذه المدارك ، وعبروا على هذه المسالك ، إما أن يكونوا قد أدرکوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو الصواب ؛ إذ المجتهدون من السلف الصالح كانوا على الصراط المستقيم ، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه ، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ، ولا عملوا بها ، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال ، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلاً إجماعياً على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة . (٢)

(١) الموافقات ، القسم الأول ، المقدمة السابعة ، ص : ٣٦ .

(٢) الموافقات ، القسم الرابع ، كتاب الأدلة الشرعية النظر الأول في کلیات الأدلة على الجملة ، ص : ٥٠٩ - ٥١٠ .

۲۔ فضل اللہ اور رحمۃ اللہ جس پر خوش ہونے کا حکم دیا اس سے مراد نصیحت آنے، شفا و ہدایت اور رحمت آنے کی طرف اشارہ ہے، اور اسی پر خوش ہونے کا حکم ہے۔ کسی مفسر نے ولادت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اس میں شامل نہیں کیا۔ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اٰی یہذا الذی جاءہم من اللہ من الہدی و دین الحق فلیفرحوا (۱)۔ علامہ قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: قال ابو سعید الخدری وابن عباس رضی اللہ عنہما: فضل اللہ القرآن و رحمۃ الاسلام، وعنہما أيضاً: فضل اللہ القرآن و رحمۃ ان جعلکم من اہلہ، وعن الحسن و انصحانک و معاہد و قتادہ: فضل اللہ الإیمان و رحمۃ القرآن (۲)۔

اگر مان لیں کہ فضل و رحمت کی طرف اشارہ ہے تب بھی یہ مدعا ثابت نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اس فضل و رحمت کا تعلق کوئی اسی نصیحت آنے سے ہے ولادت سے نہیں۔

اگر فضل و رحمت کو عام کیا جائے تو بھی ولادت کی تخصیص بے معنی ہے، بلکہ ہر ایک فضل و رحمت پر جشن منانا چاہیے۔ علاوہ ازیں ”فَلْيَفْرَحُوا“ کے معنی ہیں خوش ہو جاؤ۔ اور خوش ہونا دل سے متعلق ہے جو طبعی کیفیت ہے۔ کسی خوشی والے واقعے کے وقت پیدا ہوتی ہے نہ خوشی مناتے وقت، جس کا تعلق جشن منانے سے ہے، لہذا فَلْيَفْرَحُوا کے معنی ہیں انہیں اس سے خوش ہونا چاہیے۔ نیز اس کے مخاطب عام لوگ ہیں صرف مؤمنین نہیں جیسا کہ اس سے پہلے ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ میں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ فَلْيَفْرَحُوا کے معنی جشن منانے یا محض سرور قلبی کے نہیں، بلکہ اس سے التزامی معنی ”فَلْيَتَقَبَّلُوهُ بِطَيِّبِ النَّفْسِ“ ہیں یعنی اس کو بطیب خاطر قبول کرو، اس صورت میں بنائے استدلال ہی منہدم ہے۔

۳۔ یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سب سے بڑا فضل و رحمت ہے اور اس پر مسرت کا نام میلاد ہے۔ درست نہیں، کیوں کہ آپ کو نبوت کا ملنا اس سے بڑھ کر فضل و رحمت ہے کہ اسی وجہ سے ولادت کو بھی شرف حاصل ہوا۔ اگر یوں کہیں کہ ولادت کمالات نبوت کے ظہور کا ذریعہ ہے کہ اگر ولادت نہ ہوتی تو یہ کمالات ظاہر نہ ہوتے تو یہ بھی درست نہیں، کیوں کہ قاعدہ ہے کہ ذرائع ہمیشہ مقاصد سے ادنیٰ ہوتے ہیں۔ ورنہ تو آپ کے والد ماجد کی ولادت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سے بھی افضل کہنا پڑے گا، کیونکہ آپ کے والد کی ولادت ہی آپ کی

(۱) تفسیر ابن کثیر [یونس: ۵۸]: ۴۹۵/۳۔

(۲) الجامع لأحكام القرآن [یونس: ۵۸]: ۵۸/۸۔

ولادت کا ذریعہ ہے۔

۴۔ شکرِ نعمت کے لئے انعقادِ محفل خود درست نہیں۔ کیوں کہ اللہ رب العزت کی نعمتیں بے شمار ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَإِنْ تَعْلَمُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ ہر نعمت کے شکرانے میں محفل کا انعقاد مقاصدِ شریعت کے خلاف ہے۔ اگر بڑی نعمتیں مراد ہیں تو اسلام کی نعمت، نزولِ قرآن کی نعمت، ابوالہشہ حضرت آدم علیہ السلام کے وجود کی نعمت، ان کی دنیا میں تشریف آوری کی نعمت، اکمالِ دین اور اتمامِ نعم کی نعمت، سیاتہ القدی کی نعمت وغیرہ بھی اس قابل ہیں کہ ان کے لئے بھی محفل منعقد کی جائے۔ جب ان بڑی نعمتوں کے شکرانے کے لئے کوئی محفل منعقد نہیں کی جاتی تو یہاں تخصیص؟ مخاطبینِ اولین نے جب اس طرح خوشی اور محفل کا انعقاد نہیں کیا تو باقی حضرات کے لئے ہرگز اجازت نہیں۔

علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بخاری و مسلم میں ہے کہ ایک یہودی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ اگر یہ آیت: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [الاعناب: ۳] ہم پر نازل ہوتی تو ہم اس دن کو عید بنا لیتے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہمارے یہاں خود اس دن کو پہلے سے ہی حق تعالیٰ نے عید بنا رکھا ہے۔ جس دن یہ آیت نازل ہوئی اس دن دو عیدیں تھیں: طرفہ اور جمعہ۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حصولِ نعمت کے دن کو یہودی عید بنا لیتے تھے اور یہ ہماری شریعت میں نہیں، کیوں کہ ولادت سے لے کر آخر تک، شرح صدر، نبوت، معراج وغیرہ کئی نعمتیں اس امت پر نازل ہوئیں مگر نہ شارع نے کہیں عید بنائی نہ اس کا حکم دیا، نہ کہیں قرونِ ثلاثہ تک کچھ ہوا۔ ایسی حالت میں اگر فخرِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت والے دن عید کی طرح سرور کرنے کے متعلق کوئی یہ کہے کہ اس میں یہودی مشابہت ہے تو بجا ہے۔ باقی رہا سرورِ ولادت تو وہ ہر دم لازمِ ایمان ہے۔ اگر اس کا اظہار شروع طریقے سے کسی وقت بھی ہو اس کو کوئی منع نہیں کرتا، ہاں بدعت کی طرح بے شک ممنوع ہے۔ لہذا مؤلف کے سب قیاس برہم ہوئے، صرف بے مغز دعویٰ باقی ہے اور بس۔ (۱)

شبہہ: ﴿وَدُكِّرْتُمْ بِنِيعَةِ اللَّهِ﴾ [ابراہیم: ۵]۔ اور ان کو یاد دلاؤ بڑے بڑے مشہور اور قابلِ یادگار واقعات۔ استدلال اس طرح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کا دن عظیم المرتبت ہے، اس کی یاد دلانا مسلمانوں کے لئے ضروری ہوا۔

جواب: یہ حکم حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیا گیا تھا، لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس حکم کے بعد بنی اسرائیل کو اپنی ولادت کا دن یاد دلایا اور ان کو اس دن جشن منانے کی ہدایت کی، یا ان کو حضرت ابراہیم، حضرت نوح علیہم السلام کی ولادت کے دن یاد دلانے یا ان پر جشن منانے کی تعلیم دی؟ ہرگز نہیں، بلکہ اصل میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنی قوم کو وہ واقعات سنائیے جو نافرمان قوموں کو پیش آئے، اور ان کو نافرمانی سے روکنے اور اطاعت پر آمادہ کیجئے۔

شبہہ: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الم نشرح: ۹]۔ اور آپ کی خاطر ہم نے آپ کے ذکر کو بلند کیا۔ کہتے ہیں کہ جب اللہ پاک نبی کے ذکر کو بلند فرمائیں تو ہمارا بھی فرض بنتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کریں۔

جواب: یہ بات تو مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کا ذکر بلند کیا ہے کہ اکثر مواقع میں اپنے نام کے ساتھ آپ کے نام کا بھی ذکر ہے مثلاً اذان، التحیات، دعا، بیانِ اطاعت وغیرہ میں۔ مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ ذکر بلند کرنے کی آڑ میں جو چاہیں کریں۔ صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، ائمہ مجتہدین وغیرہ سب نے اس آیت کو بار بار پڑھا، لیکن اس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر بلند کرنے کا خیال کسی کو بھی نہیں آیا۔

۲۔ علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: سچ ہے کہ فخرِ عالم علیہ السلام کا ایسا بلند مرتبہ ہے کہ کسی کا نہیں ہوا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جس قدر تعریف کریں تھوڑی ہے، مگر اس ذکر مبارک کے لئے پاک مکان، پاکیزہ ہیئت، الواضہ بدعات و منکرات سے اسے صاف کرنا، فساق و مبتدعین کے حاضر ہونے سے اسے منزہ رکھنا بھی رفعتِ شان ذکر کے لئے لائق و واجب ہے۔ لہذا صاحب المعراج کی رفعتِ شان کے متعلق اس آیت سے بدایتاً ظاہر ہے کہ اس میں کسی غیر مشروع کا تذکرہ نہ ہو۔ اس سے سب قیود مروجہ۔ کہ حق تعالیٰ کے امر کے خلاف ہیں نیز صاحب ذکر رفیع کے امر اور رضا کے بھی خلاف ہیں۔ کو اس ذکر کے ساتھ ضم کرنے کی ممانعت واضح ہوگئی۔

لہذا یہ آیت مانعین ہیئت مجلس کی پہلی دلیل ہے، لہذا جو لوگ اس ذکر میں ان امور مبتدعہ منکرہ کو ملاتے ہیں جن میں اختلاف ہے وہ اس آیت کے حکم کے خلاف اس ذکر کی پستی اور ذلت کرنے والے ہوئے اور حق تعالیٰ کے حکم کی ضد پر عامل بنے۔ (۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ مروجہ مولود کے متعلق فرماتے ہیں: رد الحکار میں مولود مروجہ کے متعلق لکھا ہے: "واقبح

منہ النذر بقراءۃ المولد فی المنائر مع اشتمالہ علی الغناء واللعب وإیہاب ثواب ذلک إلی حضرة المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم۔“ (۱)

شبہہ: ﴿وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ [الضحیٰ: ۱، ۲]۔ یعنی اسے پیغمبر! ہم کو چاشت کے وقت کی قسم اور رات کی قسم جب سب چیزوں کو ڈھانک لے۔ کہتے ہیں کہ علماء نے ضحیٰ سے روز ولادت رسول اور ولیل سے شب ولادت رسول مراد لی ہے۔

جواب: ضحیٰ کے معنی روز ولادت رسول اور لیل کے معنی شب ولادت رسول نہ لخت میں ہیں نہ عرف میں۔ اگر اسے استعارہ قرار دیں تو بھی درست نہیں۔ علی سبیل التنزیل استعارہ مان لیں تو استعارہ مجازی کی ایک قسم ہے۔ اور معنی مجازی مراد لینے کے شرط ہے کہ معنی حقیقی معذور، محسور یا مجبور ہوں، اور یہ شرط بھی ہے کہ معنی مجازی مراد لینے کے لئے کوئی قرینہ صارفہ موجود ہو۔ اور یہاں یہ شرائط نہیں پائی جاتیں۔ بالفرض اگر مان بھی لیں کہ یہی معنی مراد ہیں تب بھی مدعا کا اثبات نہیں ہو سکتا، کیونکہ پھر معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے روز اور شب ولادت رسول کی قسم کھائی ہے۔ تو اس سے کس طرح ثابت ہوتا ہے کہ جشن میلاد منانا جائز ہے۔ قرآن میں تو اللہ تعالیٰ نے ہر والد و مولود کی قسم کھائی ہے: **وَوَالِدٌ وَمَا وَلَدْتُ لَفَعْدٌ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ**۔ بلکہ چاند، سورج، رات، دن، ہوا، تینوں اور فرشتوں کی قسم بھی کھائی ہے۔ کیا ان سب کا جشن منانا جائز ہوگا؟

شبہہ: قال عروہ: ثوبیۃ مولاۃ لأبی لہب، کان أبو لہب أعتقها، فأرضعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما مات أبو لہب، أریۃ بعض أہلہ بشرٌ حنیۃ، قال لہ: ماذا..... قال أبو لہب: لم ألق بعدکم غیر (۲)

”حضرت عروہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ثوبیہ ابولہب کی باندی تھی جسے اس نے (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کی خوشی میں) آزاد کر دیا تھا۔ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دودھ بھی پلایا۔ ابولہب کے مرنے کے بعد اس کے بعض اہل نے اسے بہت بری حالت میں خواب میں دیکھا اور اس سے پوچھا: مرنے کے بعد کیسا حال رہا؟ ابولہب نے کہا: تم سے جدا ہو کر میں نے کوئی راحت نہیں پائی سوائے اس

(۱) رد المحتار، قبیل باب الاعتکاف، مطلب فی النذر الذی یقع للأموات من اکثر العوام: ۴۹۰/۲۔

(۲) بخاری، کتاب النکاح، باب وأماہاتکم اللاتی أرضعنکم: ۷۶۴/۲۔

کے کہ میں تھوڑا سا سیراب کیا جاتا ہوں۔ اس لئے کہ میں نے (خضور کی پیدائش کی خوشی میں) ثوبیہ کو آزاد کیا تھا۔“

علامہ سیوطی رحمہ اللہ شمس الدین جزری کی کتاب عرف العریف بالمولود الشریف سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: قدر رئی أبو لہب بعد موته فی النوم ، فقيل له : ما حالک ؟ فقال : فی النار إلا أنه يخفف عني كل ليلة اثنين ، وأمص بين أصبعي ماء بقدر هذا ، وأشار لرأس أصبعه ، وأن ذلك بإعتاقی لشویبة عند ما بشرتني بولادة النبي صلى الله عليه وسلم وبارضاعها له ، فإذا كان أبو لہب الکافر الذی نزل القرآن بدمه جوزی فی النار بفرحه ليلة مولد النبي صلى الله عليه وسلم ، فما حال المسلم الموحد من أمة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يسر بمولده ، ويبدل ما تصل إليه قدرته فی محبته صلى الله عليه وسلم ، لعمري إنما يكون جزاؤه من الله الكريم أن يدخله بفضلہ جنات النعيم . (۱)

جواب : ۱ - بخاری شریف میں اس واقعے کا کچھ حصہ مسلمان ذکر ہے۔ قال عروہ : وشویبة مولاة لأبي لہب ، وكان أبو لہب أعتقها ، فأرضعت النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما مات أبو لہب ، أریه بعض أهله بشر حية ، قال له : ما ذا لقيت ؟ قال أبو لہب : لم ألق بعدكم غير أني سقيت فی هذه بعنقائي ثوبية . اس میں واضح طور پر تصریح ہے کہ عذاب کی تخفیف کی وجہ فرحت و خوشی نہیں ، بلکہ ایک عمل خیر اعتناق ہے۔

علامہ ابن بطل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وفي هذا الحديث من الفقه أن الكافر بالله قد يعطى عوضاً من أعماله التي يكون مثلها قربة لأهل الإيمان بالله ، وذلك أن أبا لہب أخبر أنه سقى فی النار بعنقه ثوبية فی المنقرة التي تحت إبهامه ، وكان ذلك تخفيفاً له من العذاب كما جاء أنه يخفف عن أبي طالب العذاب ، ويجعل فی ضحضاح من نار يغلي منه دماغه . شرح ابن بطل (۲) علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بعنقي : أي بسبب عنقائي ثوبية (۳)۔

(۱) الحاوی لفتاویٰ : ۱/ ۱۸۸ ، و المرواہ اللدنیة ، المقصد الأول : ۱/ ۱۴۷ ، و ما ثبت بالسنة ، ص : ۲۷۴ .

(۲) شرح ابن بطل ، کتاب الرضاع ، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۷/ ۱۶۰ .

(۳) عمدة القاری ، کتاب النکاح ، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۲۰/ ۱۳۳ .

۲- خواب کا واقعہ ہے حجت نہیں بن سکتا۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا یمنع الکافر العمل الصالح؛ إذ الروایا لیست بدلیل۔ عمدۃ القاری (۱)۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وعلى تقدير أن يكون موصولاً فالذى فى الخبر روى منام فلا حجة فيه۔ فتح الباری و عمدۃ القاری (۲)

۳- خواب بھی ایسے شخص کی ہے جو خواب دیکھتے وقت اسلام کے شرف سے ممتاز نہیں ہوا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ولعل الذى رآه لم یکن إذ ذاك أسلم بعد، فلا یحتج به۔

۳- خبر مرسل ہے اور مرسل نے درمیانی واسطہ بیان نہیں کیا، لہذا اس میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وأجیب أولاً بأن الخبر مرسل، أرسله عروة، ولم يذكر من حدثه به۔ (۳)

۴- خاص واقعہ ہے عام نہیں کہ اس پر قیاس کیا جائے۔ اگر اسے عام مانیں تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ جو بھی کافر میلاد منائے مرنے کے بعد اس کے عذاب میں تخفیف ہو۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وعلى تقدير التسليم۔ یحتمل أن يكون العمل الصالح والخبر الذى يتعلق لرسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصاً كما أن أبا طالب أيضاً ينتفع بتخفيف العذاب۔ (۴)

مزید فرماتے ہیں: وأجیب ثانياً على تقدير القبول یحتمل أن يكون ما يتعلق بالنبي مخصوصاً من ذلك بدلیل قصۃ أبی طالب حیث خفف عنه، فنقل من الغمرات إلى الضحضاح، وقال القرطبی: هذا التخفيف خاص بهذا ومن ورد النص فيه، والله أعلم۔ (۵)

۵- حضرت ثویبہ کا اس وقت آزاد کرنا بھی اتفاقی نہیں، کیوں کہ حضرات مؤرخین کے بقول ثویبہ کی آزادی

(۱) فتح الباری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۸۱/۹، و عمدۃ القاری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۳۴/۲۰۔

(۲) فتح الباری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۸۱/۹، و عمدۃ القاری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۳۴/۲۰۔

(۳) فتح الباری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۸۱/۹، و عمدۃ القاری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۳۴/۲۰۔

(۴) عمدۃ القاری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۳۴/۲۰۔

(۵) عمدۃ القاری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۳۴/۲۰۔

ہجرت کے بعد ہوئی۔ لہذا یہ قصہ خود مکمل نظر ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ظاہرہ أن عتقہا لہا کان قبل إرضاعہا ، والذی فی السیر یخالغہ ، وهو أن أبا لہب أعتقہا قبل الهجرة ، وذلك بعد الإرضاع بدھر طویل . (۱)

۶۔ اگر صحیح حدیث بھی ظاہر قرآن کے خلاف ہو تو اس میں تاویل کی جاتی ہے۔ یہ تو مرسل ہے اور ظاہر قرآن کے خلاف ہے اسے کس طرح دلیل بنایا جاسکتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وفی الحدیث دلالة علی أن الکافر قد ینفعہ العمل الصالح فی الآخرة ، لکنہ مخالف لظاهر القرآن ، قال اللہ تعالیٰ : وَقَدْ مَنَّآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ نَبْءَ مُنْثَوْرًا . (۲)

۷۔ حضرات محدثین رحمہم اللہ کے سامنے یہ مرسل حدیث موجود ہے۔ اس کے باوجود کسی نے اس سے استدلال کرتے ہوئے محفل میلاد کی خوشی منانے کو جائز نہیں کہا۔ کیا یہ بات ان کی سمجھ میں نہیں آئی۔ یا انہوں نے اس لئے یہ بات بیان نہیں کی کہ اس سے یہ ثابت ہی نہیں۔

۸۔ اگر درج ذیل باتیں: ۱۔ ابولہب جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت مبارکہ پر خوش ہوا۔ ۲۔ ثویبہ نے ابولہب کو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کی خوشخبری دی۔ ۳۔ ابولہب نے ثویبہ کو ولادت مبارکہ کی خوشخبری دینے کی وجہ سے آزاد کیا۔ کسی صحیح حدیث سے ثابت ہو جائیں تو پھر فی الجملہ اس سے استدلال ممکن ہے۔ لیکن صحیح حدیث سے ان کا ثبوت ممکن نہیں۔

شہادہ: کہتے ہیں کہ مسلم میں حدیث ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ آپ صبح کے دن روزہ کیوں رکھتے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ذلک یوم ولدت فیہ . الصحيح لمسلم یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے یوم ولادت کو قابلِ تعظیم سمجھتے تھے اور روزہ رکھ کر اس کی تعظیم بجالاتے۔ ہم بھی یوم ولادت میں محفل کر کے تعظیم بجالاتے ہیں۔

جواب: ۱۔ حدیث میں دو اور باتوں ویسوم بعثت أو أنزل فیہ علی کا اضافہ بھی ہے اور ان کا تقاضا یہ ہے کہ میلاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح کبھی تو زندگی میں ایک مرتبہ بعثت نبوی اور نزول قرآن کی محفل بھی منعقد کی

(۱) فتح الباری ، کتاب النکاح ، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۱۸۱/۹ .

(۲) فتح الباری ، کتاب النکاح ، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۱۸۰/۹ - ۱۸۱ .

جائے تاکہ ان کا حق بھی ادا ہو۔

۲- حدیث پر عمل کرتے ہوئے شکر ادا کرنا ہے تو عقل و نقل کا تقاضا یہ ہے کہ شکر اسی نوعیت کا ہو جس نوعیت کا شکر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا کیا اور وہ روزہ ہے۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اسی چیز کو اختیار فرمایا کرتے تھے جو افضل ہوتی تو افضل روزہ ہے لہذا سنت کی صحیح پیروی اور ترجیحائی کرتے ہوئے اس دن روزہ رکھا جائے، اور کہا جائے اس دن ہمارے سرکارِ دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے، لہذا آپ کی ولادت کی خوشی میں ہم شکرِ روزہ رکھتے ہیں۔ جب کہ عاشقانِ رسول کا حال یہ ہے کہ اس دن وہ کھانے کھاتے ہیں جو پورے سال انہیں میسر نہیں ہوتے۔

۳- آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو ہر پیر کو تعظیم بجالائیں اور روزہ رکھیں اور عاشقانِ رسول صرف سال میں ایک مرتبہ جشن منائیں؟ اگر حدیث سے جشن کا اثبات ہوتا ہے تو پھر ہر پیر کے دن محفل میلاد منعقد کرنی چاہیے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سال میں اڑتالیس بار تعظیم بجالائیں اور آپ صرف ایک خاص دن ۱۲/ ربیع الاول کو جشن منائیں جو مختلف دنوں میں آتا ہے۔ یہ شرع میں اپنی رائے سے دخل اندازی ہے۔

۴- جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیر کے دن کو روزے کے لئے خاص نہیں کیا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیر اور جمعرات دونوں دن روزہ رکھتے تھے اور وجہ یہ بیان کی: نِعَاضُ الْأَعْمَالِ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ، فَاَحَبُّ اَنْ يَعْرُضَ عَمَلِيْ وَاَنَا صَائِمٌ (۱)۔

۵- ادائے شکر میں روزے سے بڑھ کر محفل منعقد کرنا اور اس میں طرح طرح کے تکلفات کرنا زیادت فی الدین ہے جو ﴿مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ کی وجہ سے جائز نہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْلُوبُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾۔ روزے سے بڑھ کر باقی لوازمات کا التزام کرنا اسی طرح ہے جیسے کوئی مغرب کی سنتیں دو کے بجائے تین یا چار رکعات پڑھے اور کہے کہ دو رکعات تو حدیث سے ثابت ہیں اور باقی اضافہ میں نے مزید ثواب حاصل کرنے کے لئے کیا ہے۔

۶- یہ بات واضح ہے کہ خوشی کے دن روزہ رکھنا جائز نہیں۔ عید کے دنوں میں روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیوں کہ وہ خوشی کے دن ہیں۔ اگر یہ خوشی اور عید کا دن ہوتا تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کبھی اس میں روزہ نہ رکھتے، بلکہ

روزہ رکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ کیا کہ اس دن کو عید کا دن مت بنانا۔ جس طرح یہود و مسیح کو عید مناتے تھے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باقاعدہ روزہ رکھنے کی ترغیب دی اور فرمایا کہ روزہ رکھا کر عید میں ان کی مخالفت کرو۔

جس طرح بیچ وقت نماز کے اوقات پر قیاس کرتے ہوئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فی الجملہ نماز ثابت ہے، لہذا پانچ کے بجائے چھ یا سات وقت جماعت کرائی جائے یا رمضان کے روزے کے پیش نظر یہ نہیں کہا جاسکتا فی الجملہ روزے کی فرضیت ثابت ہے لہذا اگر کسی اور مہینے میں بھی بطور فرض روزے رکھے جائیں تو جائز ہے یا حج کی وجہ سے یہ کہا جائے کہ فی الجملہ حج ثابت ہے، لہذا اس سال میں ایک اور حج کا اضافہ کیا جائے۔ کیوں کہ شرعی مقادیر صرف شارع کے بیان سے ثابت ہیں۔ ان میں از خود زیادتی، تخصیص و تعیین نا جائز و بدعت ہے۔ اسی طرح یہاں بھی تخصیص و تعیین بدعت و ناجائز ہے۔

شبہہ: علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إذا كان أهل الصليب اتخذوا ليلة مولد نبيهم عيداً فأهل الإسلام أولى بالشكريم وأجلد .

جواب: اس میں کوئی شک نہیں کہ جشن عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم منانے میں نصاریٰ کا شبہ پایا جاتا ہے اور یہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول: لتتبعن سنن من كان قبلکم شبراً بيشير وذراعاً بذراع حتی لو سلکوا جحر ضب لدخلتموه کی رو سے جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: من تشبه بقوم فهو منهم۔ اور صاحب البحر وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ اہل کتاب کی مشابہت جائز نہیں۔ لہذا علامہ سخاوی رحمہ اللہ کا یہ قول اور اس کی بنا پر جشن منانا قطعاً درست نہیں۔

۲۔ جب نصوص اور مجتہدین کے اقوال سے بوجہ تقييد و تعیین ان امور کا بدعت سید ہونا ثابت ہو گیا تو ان کے مقابلے میں ملا علی قاری یا کسی کا قول قابل قبول نہیں، سب فضول ہے۔ (۱)

۳۔ نصاریٰ نے چھٹی ہجری سے میلاد عیسیٰ علیہ السلام منانے کا آغاز نہیں کیا، بلکہ وہ تو شروع سے یہ مناتے چلے آ رہے ہیں۔ حضرات صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، ائمہ مجتہدین سب کے زمانے میں یہ ہوتا رہا کہ نصاریٰ انتہائی شان و شوکت سے اپنے نبی کا جنم دن مناتے رہے۔ ان میں سے کسی کے ذہن میں یہ خیال نہ گزرا کہ ہم

بھی جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حق ادا کریں تاکہ اسلام اور اہل اسلام کی شوکت ظاہر ہو؟!

علامہ اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: سبب داعی اس کا قدیم ہے، خواہ وہ فرح ہو یا اظہار شوق۔ اسلام ہو کہ وہ بھی قدیم ہے۔ بہر حال ان میں سے جو بھی سبب ہو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ سبب حضور صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ و خیر القردان کے زمانے میں بھی موجود تھا اور وہ حضرات قرآن و حدیث کو خوب سمجھنے والے تھے اور ایسا سمجھتے تھے کہ اس کو دیکھ کر اب اجتہاد کو جائز نہیں رکھا گیا۔ پس جب مسلم ہو چکا کہ وہ کتاب و سنت کو ہم سے زیادہ سمجھنے والے تھے اور یہ سبب بھی اس وقت موجود تھے، یعنی اظہار فرح اور شوکت اسلام کی اس وقت بھی ضرورت تھی، بلکہ اس وقت سے زیادہ ضرورت تھی، مگر ان حضرات نے اس پر عمل نہیں کیا۔ پس معلوم ہوا کہ کسی کلیہ میں داخل کرنا اس کا صحیح نہیں اور یہ بالکل امر مستحدث اور جدید ہے کہ جس کی کچھ اصل نہیں اور بدعت کی حقیقت یہی ہے کہ غیر دین کو دین سمجھ کر کیا جائے اور اس کو یہ لوگ دین سمجھتے ہیں۔ پس یہ بدعت واجب التکرار ہے۔ (۱)

میلاد منانا بدعت ہے

علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: عمل المولد الشریف لم ينقل عن أحد من السلف الصالح في القرون الثلاثة الفاضلة، وإنما حدث بعدہ (۲)

امام ظہیر الدین جعفر الترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: هذا الفعل لم يقع في الصدر الأول من السلف الصالح مع تعظيمهم وحبهم له إعظاماً وصحبة لا يبلغ جمعنا الواحد منهم ولا ذرة منه..... ولا خير فيما لم يعملہ السلف الصالح، فقد قال صلی اللہ علیہ وسلم: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها. (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: أصل عمل المولد بدعة لم تنقل عن أحد من السلف الصالح من القرون الثلاثة. (۴)

(۱) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۲.

(۲) سبیل الہدی والرشاد، الباب الثالث عشر فی أقوال العلماء فی عمل المولد: ۱/۳۶۲.

(۳) سبیل الہدی والرشاد، الباب الثالث عشر فی أقوال العلماء فی عمل المولد: ۱/۳۶۴.

(۴) سبیل الہدی، الباب الثالث عشر فی أقوال العلماء فی عمل المولد: ۱/۳۶۶.

علامہ فاکہانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا أعلم لهذا المولد أصلًا في كتاب ولا سنة ، ولا ينقل عمله عن أحد من علماء الأمة الذين هم القلوة في الدين المتمسكون بآثار الصالحين المتقدمين ، بل هو بدعة أحدثها الباطلون ، وشهوة نفس اعتنى بها الأكالون . مزید فرماتے ہیں کہ احکام پانچ ہیں: واجب، مندوب، مباح، مکروہ، حرام۔

واجب تو بالا جماع نہیں۔ اسی طرح مندوب بھی نہیں، کیوں کہ مندوب اسے کہتے ہیں جو شرعاً مطلوب ہو اور اس کے تارک کی مذمت نہ کی جائے۔ عمل میلاد کی نہ شرع نے ترغیب دی اور نہ ہی صحابہ، تابعین اور متدین علما کے فعل سے ثابت ہے۔ اسے مباح بھی نہیں کہا جاسکتا، کیوں کہ بالا جماع یہ بات ثابت ہے کہ دین میں نئی بات نکالنا مباح نہیں۔ لہذا لازمی طور پر مکروہ یا حرام ہے۔ (۱)

امام ابو عمرو بن علاء رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا يزال الناس بخير ما تعجب من العجب! هذا مع أن الشهر الذي ولد فيه صلى الله عليه وسلم - وهو ربيع الأول - هو بعينه الشهر الذي توفي فيه ، فليس الفرح بأولي من الحزن فيه . (۲)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ سے سوال پوچھا گیا الموالد والأذكار التي يفعلها كثير من الناس في هذا الزمان هل هي سنة أم فضيلة أم بدعة؟ فإن قلتم: إنها فضيلة، فهل ورد في فضلها أثر عن السلف أو شيء من الأخبار؟

جواب میں فرماتے ہیں: الموالد والأذكار التي تفعل عندنا أكثرها مشتمل على خير كصدقة وذكر وصلاة وسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومدحه ، وعلى شرب شراب شرور لو لم يكن منها إلا رؤية النساء للرجال الأجانب ، وبعضها ليس فيها شرٌ لكنه قليل نادرٌ ، ولا شك أن القسم الأول ممنوعٌ للقاعدة المشهورة المقررة : أن درء المفسد مقدم على جلب المصالح ، فمن علم وقوع شيء من الشر فيما يفعله من ذلك فهو عاص آثم ، ويفرض أنه عمل في ذلك خيراً أقرباً إليه لا يساوي شره ، ألا ترى أن الشارع صلى الله عليه وسلم اكتفى من الخير بما تيسر ، وفطم عن

(۱) سبل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر فی أقوال العلماء فی عمل المولد : ۳۶۸/۱۔

(۲) سبل الہدی ، الباب الثالث عشر فی أقوال العلماء فی عمل المولد : ۳۶۹/۱۔

جميع أنواع الشر ، حيث قال : إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء ، فاجتنبوه ، فتأملہ تعلم ما قررته من أن الشر وإن قل لا يرخص في شيء منه ، والخير يكتفى منه بما تيسر . (۱)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں تو نظیر ذلك فعل كثير عند مولده صلى الله عليه وسلم ووضع أمه له من القيام ، وهو أيضاً بدعة لم يرد فيه شيء ، على أن الناس إما يفعلون ذلك تعظيماً له صلى الله عليه وسلم ، فالعوام معذورون لذلك بخلاف الخواص . (۲)

قاضی شہاب الدین دولت آبادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں : وما يفعله الجهال على رأس كل حول في شهر ربيع الأول ليس بشيء ، ويقومون عند ذكر مولده صلى الله عليه وسلم ، ويرغمون أن روحه صلى الله عليه وسلم يحيى ، فرغمهم باطل ، بل هذا الاعتقاد شرك ، وقد منع الأئمة الأربعة مثل هذا . (۳)

قاضی نصیر الدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں : وقد أحدث بعض جهال المشايخ أموراً كثيرة لا نجد لها أثراً في كتاب ولا في سنة ، منها القيام عند ذكر ولادة سيد الأنام عليه التحية والسلام . (۴)

علامہ شمس الدین علی رحمہ اللہ اضواء البیان میں آیت ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْقَالٍهَا ﴾ کے ضمن میں مجوزین میلاد کی آراء نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : فهذا الكلام الذي يقتضى قبح صوم يوم المولد وجعله كيوم العيد من غير استناد إلى كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولا قول أحد من أصحابه ولا من تابعيه ، ولم يقل به أحد من الأئمة الأربعة ولا من فقهاء الأمصار المعروفين الذي أدخله بعض المتأخرين في مذهب مالك ، ومالك يرى منه براءة الشمس من الشمس ، ولم يجر على أصول مذهبه ؛ لأن علة تحريم صوم يوم العيد والفطر عنده أن الله تعالى يكلف عباده في كل سنة عبادتين عظيمتين ، والأمر بهما عام لكل من يستطيعهما فالحاق يوم المولد بيوم العيد إلحاق

(۱) الفتاوى الحديثة ، مطلب الاجتماع للموالد والأذکار ، ص : ۲۰۲ .

(۲) الفتاوى الحديثة ، مطلب في أن القيام في أثناء مولده الشريف بدعة ، ص : ۱۱۲ .

(۳) تحفة القضاء بحواله فتاوى مولانا شمس الحق عظیم آبادی ، سوال : ۳۲ ، ص : ۱۶۶ .

(۴) طريقة السلف بحواله فتاوى مولانا شمس الحق عظیم آبادی ، سوال : ۳۲ ، ص : ۱۶۶-۱۶۷ .

غیرہ مقامات آمدے قیامیٰ کردند، چہ زمان نبوت افضل تر از زمان ولادت بود، علاوہ ازیں قیام وقت ذکر ولادت ہم مطلقاً معمول بہ نیست، بلکہ مقید است بآنکہ مجلسی باشد کہ اس را مجلس مولود نامند، ولوازمات و بیعت مجلس در آن مرئی و ملحوظ باشند آن وقت قیام ضروری است والا، مثلاً وعظ بر منبر نشستن در مجلس وعظ ذکر ولادت شریف بیان کند، کسی را از سامعین خیال قیام ہم بخاطر غوغا بگذشت، چہ جائے قیام؟ پس ہوید است کہ قیام بنا بر اعظام خیر الانام نیست، بلکہ از شعار ولوازم مجلس است فقط۔

و اجتماع مجلس زمانہ تر از اجتماع نماز جماعت، بلکہ نماز جماعت را، و بعض ایشاں نفس صلوة را ہم گذارند، لیکن حضور مجلس مذکور را واجب تر از نماز دانند، ایں ہمہ خواہش ہائے نفسانیہ سرزدی شود، الا ماشاء اللہ، و حضور صبیان و نسوان و فساق و تارک صوم و صلوة و تماشا گاہ از کثرت قنایل و غیرہ آلات روشنی و فروش نفیس و مگدستہ ہائے عجیبہ ساختن و تلاش خوانندہ خوش آواز گو امر و حسین باشد و غزلہا و اشعار بسود و فغہ خواندن ایں چنین مجالس در زمان صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین گاہے یافتہ شدہ حاشا و کلا، بلکہ بر چنین مجالس صادق می آید ﴿الَّذِينَ اخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَ غَرْتُهُمُ الْخَبْرَةُ الدُّنْيَا﴾ [الأعراف : ۵۶] نعوذ باللہ من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، اللهم اجعلنا من السوابين ومن المستطهرين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون بحرمۃ النبی الممجد والہ الامجد بيدک الخیر، و کنت علی کل شیء قدير، اللهم ارنا الحق حقاً والباطل باطلاً . امين . حررہ احمد علی سہارن پوری۔ (۱)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کا فتویٰ

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے محفل میلاد کے متعلق جو فتویٰ وہ درج ذیل ہے۔

سوال: مجلس مولود میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے ذکر کے وقت تعظیماً کھڑا ہونے کا جو رواج اس وقت ہو رہا ہے اس کھڑا ہونے کو واجب سمجھنا درست ہے یا نہیں؟ اگر واجب نہیں تو واجب کا فتویٰ دینے والا گناہ گار ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کس درجے کا؟

الجواب : اس وقت کھڑا ہونا قرون ثلاثہ میں کہیں ثابت نہیں۔ جناب فخر عالم علیہ السلام کی سیر اور حالات کا ان قرون میں بطریق وعظ و تذریس مذاکرہ و تحدیث بار بار ہوتا تھا، مگر کسی روایت میں ثابت نہیں کہ ولادت

کے ذکر کے وقت کوئی کھڑا ہوا ہو یا کہیں فخر عالم علیہ السلام نے اس کا انتخاب یا کچھ ادب کسی طرح ارشاد فرمایا ہو۔ یہ بات کہ خود جناب فخر عالم علیہ الصلاۃ والسلام کے لئے کوئی کھڑا ہو خارج بحث ہے، اس کو اس پر قیاس کرنا محض جہالت ہے۔

کلام اس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے وقت جیسا کہ سفہائے زمانہ کا معمول ہے کہیں ثابت ہو تو یہ ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا۔ اولاً تو یہی دلیل اس کے بدعت اور غیر اصل ہونے کے لئے کافی ہے، اور جب اس پر اس قدر غلو ہے کہ عوام جہال اس کو واجب جانے لگیں اور تارک پر ملامت کریں تو خواہ مخواہ منکر اور بدعت سید ہو جائے گا۔ یہ ایک امر محدث ہے، اگر کسی امر ثابت جائز کو بھی عوام واجب سمجھنے لگیں تو وہ بھی ناجائز منکر ہو جاتا ہے۔

عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ: "لا يجعل أحدکم للشیطان شیئاً من صلواته یرى أن حقاً علیہ أن لا ینصرف إلا عن یمینہ ، لقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کثیراً ینصرف عن یمارہ . متفق علیہ ."

وقال علی القاری فی شرح مشکوٰۃ فی شرح هذا الحدیث : " من أصر علی أمر مندوب وجعله عزماً ، ولم یعمل بالرخصة فقد أصاب منه الشیطان من الإضلال ، فكیف من أصر علی بدعة أو منکر ."

فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے: "وما یفعل عقیب الصلوٰۃ مکروه ؛ لأن الجہان یعتقلونها سنة أو واجبة ، وكلُّ مباح یودی إلیہ فمکروه ."

اولاً تو یہی ثابت ہوا کہ اس قیام کا ثبوت کہیں احادیث یا آثار صحابہ سے تو لاؤ تقریراً و فعلاً ہرگز نہیں ہو سکتا تو یہ امر محدث ہے۔ ثانیاً اگر فرضاً کچھ ہو بھی جائے تو واجب، سنت مستحب تو کسی طرح نہیں ہو سکتا، کیوں کہ واجب وہ عمل ہے کہ نص قطعی الثبوت ظنی الدلالت سے ثابت ہو یا ظنی الدلالت قطعی الثبوت سے ثابت ہو اور یہاں قیام کے باب میں کوئی نص ہی نہیں، نہ قوی نہ ضعیف۔ اور سنت اس حکم کو کہتے ہیں کہ اس پر آپ علیہ السلام یا خلفائے راشدین کی مواظبت ثابت ہو، جب قیام کے باب میں کچھ ثبوت ہی نہیں اور ایک بار بھی اس کا فعل نہیں تو سنت کیا مندوب و مستحب بھی نہیں ہو سکتا۔

جماعتِ صلوٰۃ باشد، وپس پیشِ بلوم و مذموم شرعی دانند، دریں وقت لازم است کہ ایں مستحب را ترک کنند، و بجائے آن بدگیر وظیفہ مستحب و عملی از اعمالِ شریعہ مندوبہ مثل صلوٰۃ و سلام بر نبی علیہ السلام و تسبیح و تقدیس و تہلیل و غیرہ از نوافل صلوٰۃ و صوم و از کارِ مخلوت مشغول شدند۔

چنانچہ در حدیث صحیحین و غیرہ از عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ از اجلہ صحابہ و ملازمِ محبت و خدمتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در حضور و سفر و پیشوائے قرائے صحابہ کبار اند و در مذہبِ حنفیہ استدلال بقول و فعل اوشان اکثر مرویت: " لا یجعل أحدکم للشیطان شیئاً من صلوٰتہ یری أن حقاً علیہ أن لا ینصرف إلا عن یمینہ، لقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم كثيراً ینصرف عن یمینہ، " متفق علیہ، آورده فی المشکوٰۃ فی باب الدعاء فی التشہد.

قال صاحب المجمع، ص: (۲۴۴): "واستنبط منه أن المنسوب ینقلب مکروہاً إذا خیف أن یرفع عن رتبته."

قال الطیبی شارح المشکوٰۃ فی شرح الحدیث المذكور: أن من أصر علی أمر منسوب وجعلہ عزماً، ولم یعمل بالترخصۃ فقد أصاب منه الشیطان من الإضلال، فکیف من أصر علی بدعۃ أو منکر."

یعنی فعل مستحب را واجب دانستن بدعتِ سیئہ است، و اگر از بجا آوردن مستحب در عقیدہ عوام و جوب متصور گرد و ترک آن مستحب است، و ایں ہمہ در صورتیکہ کدام تقبید غیر مشروع یعنی قیدیکہ از طرف شارع مقید بآن نباشد زائد کرده نہ شود، و اگر زائد کرده شود یعنی مطلق را مقید کرده آید یا مقید را مطلق کنند با چیزیکہ بالائے حدیکہ در شرع ثابت نہ گشتہ افزون نمایند گوزیادت فی نفسہ مستحب باشد یا مباح ایں ہمہ از بدعت است، چنانچہ در مشکوٰۃ فی باب العطاس آورده: "عن نافع: أن رجلاً عطس إلى جنب ابن عمر، قال: الحمد لله والسلام علی رسول الله، قال ابن عمر: وأنا أقول: الحمد لله والسلام علی رسول الله، وليس هكذا علمنا رسول الله صلی الله علیه وسلم، علمنا أن نقول: الحمد لله علی کل حال، رواه الترمذی."

پس کلمہ "والسلام علی رسول الله" بمجملہ مستحباتِ مقصودہ و اعمالِ فاضلہ است، لیکن چونکہ با وظیفہ عطس زائد کرد، عبد اللہ بن عمر بر آن انکار کرد، پس انعقاد مجلسِ میلاد بایں محبتِ کدائیہ متعارفہ یعنی حاضر آوردن شیرینی،

دار تکسب تکلفات از فرش و بساط چراغ و قنادیل وغیرہ آلات روشنی زائد علی الحاجت، و اجتماع صغار و کبار، بلکہ زمان و مار و خواندن اشعار بسرود و تلقی، و روایت ہائے بے اصل موضوعہ، و مبالغہ در جبر و قسرت خواندن صلوٰۃ و تسلیم، و تداعی بر کس و نا کس بلباس ہائے غیر مشرود و ریش ہائے مخلوقہ، و بایں ہمہ منکرات آن را مجلس رسول نام نہاد، بلکہ محفل نزول روح پر نفوح حضرت علیہ السلام پنداشتن مشابہت حرکات ناشائستہ رفعتہ فستہ کہ تمثال روحہ و قبہ حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما ساختن، و آزار مہبط ارواح امانین مرحومین تصور کردن، و زیارت تعزیہ را از زیارت حضرت حسین قرار دادن، و مثل مرثیہ خوانان جوانی و سلامی مقرر نمودن مستبعد از طریقہ سنت سنیہ است و بکلیہ شیطان مغرور بود۔

اما ذکر خالص احوال برکت اشمال آن حضرت علیہ السلام بر طریق مشروع درود فرستادن بر روح پاک آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و دریافتن صفات و کمالات آن سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم موجب کثرت برکت و فراوان رحمت و مثر خیرات دارین و نتیجہ رفعت درجات نشأتین است۔ رزقنا اللہ تعالیٰ و جمیع المؤمنین ببرکۃ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم و صحبہ اجمعین۔ آمین۔

و قیام عند ذکر الولادۃ ثبوت آن بر زمانہ صحابہ و تابعین و متبع تابعین وائمہ مجتہدین اصلاً نہ شدہ، و در زمان حیات آن سرور علیہ السلام صحابہ برائے آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قیام نمی کردند، بوجہ آن کہ حضرت را خوش نمی آید، چنانچہ ترمذی مطبوعہ دہلی، ص: (۱۱۲) وارد است: "عن انس، قال: لم یکن شخص أحب الیہم من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، و کانوا إذا رأوه لم یقوموا؛ لما یعلمون من کراہتہ لذلك، و قال: هذا حدیث حسن صحیح غریب۔"

و بعد وفات آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وجوہ قیام وقت ولادت شریف در قرون ثلاثہ ثابت نیست، پس قیام کردن وقت ذکر ولادت شریف امر محدث است لا اصل له۔ در سیرت شامی آورده: "جرت عادیہ کثیر من المحبین إذا سمعوا بذكر وضعه عليه السلام أن يقوموا تعظيماً له صلى الله عليه وسلم، وهذا القيام بدعة، لا أصل لها۔"

و نیز باید دانست کہ آنکہ قیام نمی نمایند برائے تعظیم سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم نمی کند، بلکہ یکے از لوازمات و شعار مجلس معبودہ مجیدہ است، چہ اگر برائے تعظیم آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نمی کردند موقوف بذکر ولادت نبود، بلکہ ہر گاہ کہ ذکر تشریف آوردن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم در مسجد یا در کد ام مجلس و یا کہ وقت قدم شریف از سفر غزوہ و حج

لیس لا أساس له ؛ لأنه إلحاق ليس بجامع بينهما ، ولا نفى فارق ، لا إلحاق ألبتة إلا بجامع أو نفى فارق ، وكل من لم يطمس الله بصيرته نعم أن الحق الذي لا شك فيه هو اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، ومعلوم أن جعل يوم المولد كيوم العيد في منع الصوم لم يقله رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه ولا أحد من الأئمة الأربعة ، فهو تشريع لا استنباح قرينة الصوم ومنعها في يوم المولد من غير استناد إلى وحى ولا قياس صحيح ، ولا قول أحد ممن يقتدى به .

ولا يخفى أن ادعاء وجود نعم الله كمولد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على استنباح طاعة الله بالصوم في أوقات وجود تلك النعم ظاهر الفساد ؛ لأن المناسب لنعم الله هو طاعته بأنواع الطاعات كالصوم ، ولذا تجد الناس يندورون صوم اليوم الذي ينعم الله عليهم فيه . شفاء المريض أو إتيان الغائب ، وهذا أمر معروف ، وهو المعقول لا عكسه .

ومما يوضح هذا أن إنزال القرآن العظيم هو أعظم نعمة على البشر ، ولأجل ذلك علمهم الله حمده تعالى على هذه النعمة العظمى في أول سورة الكهف في قوله تعالى : الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ، وقد بين تعالى أنه أنزل هذه النعمة في شهر رمضان ، فكان نزول هذه النعمة في شهر رمضان مقتضياً لصومه لا لجعل أيامه أعياداً يستباح صومها ؛ لأن الله تعالى قال : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ (۱)

علامہ محمد رشید رضا رحمہ اللہ تفسیر منار میں آیت ﴿إِذْ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں : الموالد أسواق الغسوق ، فيها خيام العواهر ، وحانات للخمر ، ومراقص يجتمع فيها الرجال لمشاهدة الراقصات الكاسيات العاريات ، ومواضع أخرى لضروب من الفحش في القول والفعل يقصد بها إضحاك الناس ، وبعض هذه الموالد يكون في المقابر ، ويرى بعض كبار مشايخ الأزهر يتخطون هذا كله لحضور موائد الأغنياء في السراقات والقباب العظيمة التي يضربونها وينصبون فيها الموائد المرفوعة ، ويقودون الشموع الكثيرة احتفالاً باسم صاحب المولد ، ويهني بعضهم بعضاً بهذا العمل الشريف في عرفهم .

وذكر الأستاذ الإمام عند شرح مفاسد الموالد هنا أن بعض كبار الشيوخ في الأزهر دعوا مرة للعشاء عند أحد المحتفليين ، فأتى ، فقبل له في ذلك ، فقال : إني لا أحب أن أكثر سواد الفاسقيين ؛ فإن هذه الموالد كلها منكرات ، ووصف ما يمر به المدعو قبل أن يصل إلى موضع الطعام ولم يكن في القرون الأولى شيء من هذه التقاليد والأعمال التي نحن عليها ، بل ولا في الثاني ، ولا يشهد لهذه البدع كتاب ولا سنة ، وإننا سرت إلينا بالتقليد أو العدوى من الأمم الأخرى ؛ إذ رأى قومنا أمثال هذه الاحتفالات فظنوا أنهم إذا عملوا مثلها يكون لدينهم عظمة وشأن في نفوس تلك الأمم ، فهذا النوع من اتخاذ الأنداد كان من أهم أسباب تأخر المسلمين وسقوطهم فيما سقطوا فيه . (۱)

علامہ احمد علی سہارن پوری رحمہ اللہ کا فتویٰ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوال: مجلس میلاد شریف یکدم طریق جائز است و یکدم صورت ناجائز بلاروی و ریایان باید کرد.

جواب: ذکر ولادت شریف پیغمبر مصلی اللہ علیہ وسلم ۱- بروایت صحیحہ ۲- در اوقات کہ از وظائف واجبہ خالی باشد ۳- کیفیت کہ خلاف طریقہ صحابہ و اہل قرون ثلاثہ نباشد ۴- و بحقائدے کہ توہم شرک و بدعت رادر آن گنجائش نباشد ۵- و بآداب کہ مخالف سیرت صحابہ کہ از مصداق ما اتنا علیہ و اصحابی . بیرون نہ رود ۶- و بحکمی کہ خالی باشد از مکرویات شرعیہ باعث برکت است ۷- بشرطیکہ بصدق نیت و اخلاص باشد ، و در عقیدہ از جملہ اذکار حسنة و مندوبہ غیر مقید بوقت من الاوقات باشد ، پس کسی را از اہل اسلام نمی دانم کہ چنین ذکر را غیر مشروع و یا بدعت پندارد۔ واللہ تعالیٰ اعلم.

آرے بعض اوقات التزام بعض امر مستحب چنان کردہ می شود کہ عملاً بصورت واجب می نماید و باین ہمہ اگر اعتقاد و فاعلش بوجوب آن نیست در حق او بدعت نخواہد شد ، لیکن ہر گاہ کہ این چنین امر بوجہ اصرار و تکرار بار بار باعث لزوم در اعتقاد عوام می گردد ، پس اکنون ترک آن مستحب است ، چہ جائیکہ اکثر عوام و بعض علمائے علوم الدنیا کہ از حقیقت سنت و بدعت حظ وافر ندارند آن مستحب را مثل واجب در عمل آرند ، بلکہ تارکش را در اعتقاد خود بدتر از آن شمارند کہ تارک

نہایت الامرا اگر کوئی عرق ریزی کرے تو جواز و اباحت تک نوبت آئے گی، مگر مباح کو سنت واجب جاننے سے پھر منکر و بدعت ہو جائے گا جیسا کہ عبد اللہ بن مسعود، ملا علی قاری کے قول اور عالمگیریہ کی روایت سے واضح ہو گیا۔ بہر حال اس قیام کو واجب رکھنا حرام ہے اور کہنے والا فاسق مرتکب کبیرہ ہے، کیوں کہ جس فعل کو شارع منع فرمائے وہ اس کو واجب کہتا ہے تو محض شریعت غرہ کی مخالفت ہوئی۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يُضِلَّهُمْ فَاُولَٰئِكَ يَتَعَدَّ مَا نَبَّيْنَاهُ الْبَاطِلَ وَيُجْنِبُ الْغَيْرَ﴾۔ ﴿يُنْفِضُ عَنْهُمْ وَرَدُّهُ نَضْوَءٌ﴾۔

الحاصل: ولادت کے تذکرے کے وقت قیام کی وجہ یا تو یہ ہے کہ یہ لوگ کسی موضوع روایت کو جواز کی دلیل بناتے ہیں یا کسی قول یا کسی بزرگ کے فعل سے دلیل پکڑتے ہیں۔ معلوم ہو چکا کہ موضوعات اور بزرگان دین کے اقوال و افعال سے ندب و جواز ثابت نہیں ہوتا جب تک کوئی دلیل شرعی نہ ہو تو ایسی صورت میں ہرگز ندب وغیرہ کا ثبوت نہیں۔ اور جو بزرگ خود وہ ثابت جان رہے ہیں تو بھی واجب و مؤکد جاننے کی صورت میں بدعت ہو جائے گا۔

یاد رہے کہ آپ علیہ السلام کی روح پاک عالم ارواح سے عالم شہادت میں تشریف لائی، اس کی تعظیم کے لئے قیام ہے تو یہ بھی محض حماقت ہے، کیوں کہ اس وجہ کے اعتبار سے قیام کرنا تو صرف ولادت شریفہ کے وقوع کے وقت ہونا چاہیے۔ اب ہر روز کون سی ولادت مکرر ہوتی ہے؟ لہذا روزانہ ولادت کا اعادہ تو بنود کے سانگ کھیا کی طرح ہے کہ ہر سال کرتے ہیں یا روافض کی طرح ہے کہ اہل بیت کی نقل شہادت ہر سال مناتے ہیں۔ معاذ اللہ سانگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کا ٹھہرا اور یہ خود قبیح حرکت قابل لوم و حرام و فسق ہے۔ بلکہ یہ لوگ اس قوم سے بڑھ کر ہوئے ہیں وہ تو معین تاریخ پر کرتے ہیں۔ ان کے یہاں کوئی قید ہی نہیں جب چاہے یہ خرافات فرضی بتاتے ہیں۔ شرع میں اس امر کی کہیں نظیر ہی نہیں کہ کوئی فرضی امر ٹھہرا کر اس کے ساتھ حقیقت والا معاملہ کیا جائے، بلکہ یہ شرع میں حرام ہے، لہذا اس وجہ سے یہ قیام حرام ہوا اور موجب تشابہ کفار یا فساق ٹھہرا۔

یاد رہے کہ ان مبتدعین کے زعمِ فاسد میں روح پر قیام اس مجلس پر اشرار و معاصی اور غیر مشروعات، مجمع فساق و فجار، و محض بدعات و شرور میں تشریف لاتی ہے۔ معاذ اللہ! اگر یہ عقیدہ ہے کہ آپ عالم غیب ہیں تو یہ عقیدہ خود شرک ہے۔ قرآن میں ہے: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَبْلُغُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ۵۹] الآية ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَحَدُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْمَلْتَ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسْنِيَ السُّوءُ﴾ [الأعراف: ۱۸۸] الآية اس عقیدے کی بنا پر قیام کرنا خود شرک ہے۔ اور جو عالم الغیب نہیں کہتے، مگر تشریف آوری کے لئے دوسری دلیل و حجت پیش کرتے ہیں تو

خوب سمجھ لو باب عقائد میں نص قطعی واجب ہے۔ آحاد وظنایات سے عقیدے کا ثبوت ہرگز نہیں ہو سکتا، چہ جائیکہ ضعاف موضوعات سے اس کا اثبات کیا جائے تو تشریف آوری کے باب میں کون سی قطعی روایت ہے جس پر یہ عقیدہ کیا جائے؟ تو بس یہ عقیدہ محض اتباع ہوا و کید شیطان ہے۔ ایسی صورت میں یہ قیام بایں زعم گناہ کبیرہ ہوگا۔

الحاصل: صورت اولیٰ میں یہ قیام بدعت و منکر، دوسری صورت میں حرام و فسق، تیسری صورت میں کفر و شرک اور چوتھی صورت میں اتباع ہوا و کبیرہ ہے اور کسی وجہ سے مشروع و جائز نہیں، پھر اس کو واجب کہنا شارع کی صریح مخالفت کر کے کافرو فاسق ہونا ہے۔ نَجَّانَا اللّٰہُ تَعَالٰی مِنْہُ ، واللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔

اہل فہم پر تقریر کے ضمن سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ہمارے زمانے کی یہ مجلس میلاد خود بدعت و منکر ہے۔ شرعاً اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ واللہ البہادی الی سبیل الرشاد فقط کتبہ الراحمی رحمۃ ربہ رشید احمد گنگوہی عفی عنہ (۱)

مروجہ جشن میلاد کی تردید شرح منیہ کی عبارت سے

علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: شرح منیہ کی عبارت کو اس محفل مولود سے کافی مناسبت ہے، اور اس سے اس مجلس کی کراہت واضح ہو جاتی ہے۔ صلوٰۃ الرغائب ایک نقل نماز ہے جو چار سو سال بعد حادث ہوئی، ایسا ہی شب برأت کی نماز ہے۔ شارح منیہ نو افل مستحبہ کے بیان کے بعد ان کی کراہت کے متعلق لکھتے ہیں:

”وبعد ذلك فالصلوة خير موضوع ما لم يلزم منها ارتكاب كراهية، واعلم أن النقل بالجماعة على سبيل التذاعی مكروه على ما تقدم ما عدا التراویح و صلوٰۃ الكسوف و صلوٰۃ الاستسقاء، فعلم أن كلاً من صلوٰۃ الرغائب ليلة أول جمعة من رجب، و صلوٰۃ البراءة ليلة النصف من شعبان، و صلوٰۃ القدر ليلة السابع والعشرين من رمضان بدعة مكروهة..... وقال أبو الفرج بن الجوزي وأبو بكر الطرسوسي: صلوٰۃ الرغائب موضوعة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذب عليه.

وفد ذكر والكراهتها وجوهاً: منها: فعلها بالجماعة، وهي نافلة، ولم يرد به الشرع.

ومنها: تخصيص سورة الإخلاص والقدر، ولم يرد به الشرع.

ومنها: تخصيص ليلة الجمعة دون غيرها، وقد ورد النهي عن تخصيص يوم الجمعة بصيام

إمام الكلام للعلامة عبدالحى الكهنوى، إدارة القرآن.

إمعان النظر للعلامة محمد أكرم السندى، شاه ولى الله أكادمى، حيدر آباد.

أنوار ساطعة مع براهين قاطعة للعلامة عبد السميع رام پورى، دار الاشاعت.

أوجز المسالك للعلامة محمد زكريا الكاندهلوى، دار القلم دمشق.

الباعث الحثيث للعلامة الحافظ عماد الدين ابن كثير، دار الكتب القاهرة.

الباعث لإنكار البدع

بدائع الفوائد للحافظ شمس الدين ابن القيم.

بداية المجتهد للعلامة أبى الوليد أحمد بن رشد القرطبي، عباس أحمد الباز مكة.

البداية والنهاية للحافظ عماد الدين ابن كثير، دار المعرف.

بذل القوة للعلامة محمد هاشم التوى، لجنة إحياء الأدب السندي.

براهين قاطعة للعلامة خليل أحمد السهارنفورى، دار الاشاعت.

بوادى النواذر للعلامة أشرف على التهانوى، اداره اسلاميات لاهور.

تاريخ جوزجان للعلامة أبى القاسم.

التحرير لابن الهمام

تحفة الأخوذى للعلامة عبدالرحمن المباركفورى، المكتبة السلفية مدينة منورة.

تحفة الأخيار للعلامة عبدالحى الكهنوى، إدارة القرآن.

تحفة العلماء للعلامة التهانوى، تأليفات أشرفية.

تدريب الراوى للحافظ جلال الدين السيوطى، قديمى.

تذكرة الحافظ للحافظ أبى عبد الله محمد بن أحمد الذهبى، إحياء التراث العربى.

التعريفات للمجر جاني، دار المنار.

تعليق الشيخ العلامة الألبانى على المشكوة، المكتب الإسلامى.

التعقبات على الموضوعات للحافظ جلال الدين السيوطى، المكتبة الأثرية، شيخوپوره.

- التفسير البيضاوى للعلامة عبد الله بن عمر، مصطفى البابي الحلبي مصر.
- تفسير الخازن للعلامة على بن محمد الخازن، حافظ كتب خانة كوئته.
- تفسير الجلالين للعلامة جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين السيوطي، قديمي.
- تفسير روح المعاني للعلامة شهاب الدين السيد محمود الألوسي، إحياء التراث العربي.
- تفسير الطبري للعلامة أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار المعرفة.
- التفسير الكبير للإمام أبي عبد الله فخر الدين الرازي.
- تفسير القرآن العظيم للحافظ عماد الدين ابن كثير، سهيل كيتمي.
- تفسير المنار للعلامة محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية.
- التفهيمات للإمام شاه ولي الله الدهلوي.
- التقريب للحافظ ابن حجر العسقلاني، مؤسسة الرسالة.
- تقرير الترمذي للإمام محمود حسن الديوبندي، سيعد.
- تلخيص الحبير للحافظ ابن حجر العسقلاني، نوار مصطفى الباز مكة.
- التمهيد للحافظ أبي عمر محمد بن عبد البر المالكي.
- تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر العسقلاني، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد دكن.
- تهذيب الكمال للحافظ أبي الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزى، مؤسسة الرسالة.
- جامع بيان العلم وفضله للحافظ محمد بن عبد البر المالكي، دار ابن الجوزي.
- جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، مير محمد.
- الجامع لأحكام القرآن للعلامة أبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، رشيدية.
- جامع المسانيد والسنن للحافظ عماد الدين ابن كثير، دار الفكر، بيروت.
- الجنة لصديق حسن خان.
- الجوهرة المنبقة للعلامة حسين بن إسكندر الحنفى، دائرة المعارف النظامية حيدر آباد دكن.
- الجوهر النقى للعلامة علاء الدين بن علي المار ديني، تأليفات اشرفية ملتان.

بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

بخاری میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو مسجد میں صلوٰۃ النضحیٰ پڑھتے دیکھ کر فرمایا کہ یہ بدعت ہے۔ حالانکہ صلوٰۃ النضحیٰ سنت و مستحب ہے اور مسجد میں جانا بھی مستحب ہے، مگر چونکہ بایں اجتماع اس نماز کا مسجد میں پڑھنا نہ تھا تو اس کو بدعت فرمایا اور اس پر انکار کیا۔

حضرت عبداللہ بن مغفل صحابی رضی اللہ عنہ نے نماز میں فاتحہ کے ساتھ جہراً بسم اللہ کو بدعت و منکر فرمایا، حالانکہ بسم اللہ ذکر ہے اور جہر مذکور نہیں، مگر چونکہ یہاں جہر منقول نہ تھا، اس کو بدعت فرمایا۔ یہ حدیث ترمذی وغیرہ کتب احادیث میں مذکور ہے۔

امام صاحب کے نزدیک عید الفطر میں راستے میں جہراً تکبیر کہنا بدعت ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہاں تکبیر خفیہ ثابت ہے۔ لہذا غیر مورد شرع میں جہر بدعت ہوا، حالانکہ جہراً تکبیر والذکر مستحسن ہے۔

البحر الرائق میں ہے: "لأن ذكر الله إذا قصد به التخصيص بوقت دون وقت أو بشيء دون شيء لم يكن مشروعاً ما لم يرد به الشرع۔"

عالمگیری میں ہے: "يكره للإنسان أن يختص لنفسه مكاناً في المسجد يصلي۔"

غرض ان سب سے یہی ثابت ہے کہ شارع کے کسی اطلاق کو شارع کی اجازت کے بغیر زمان، مکان یا ہدیت سے مقید کرنا بدعت ہے۔ لہذا اس کیسے سے جو تمام امت کا مسلمہ ہے اور ان احادیث و فقہائے مجتہدین کی روایات سے خوب محقق ہوا کہ "کسی حکم کو کسی وجہ سے متغیر نہیں کرنا چاہیے، نہ کسی سے نہ زیادتی سے، نہ تبدیلی و صف سے"۔ (۱)

هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الباب والله أعلم بالصواب .



المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- آثار السنن للعلامة محمد بن علي النيموي، إمداديه ملتان.
- اتحاف السادة المتقين، للعلامة محمد بن محمد الزبيدي، دار الكتب العلمية.
- الأجوبة الفاضلة للعلامة عبد الحي اللكهنوي، إدارة القرآن كراتشي.
- الإحكام في أصول الأحكام للعلامة الأمدي، مؤسسة الحلبي القاهرة.
- أحكام القرآن للجصاص، دار الكتاب العربي، بيروت.
- إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، رشيدية.
- إرشاد الساري للعلامة شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني، دار الكتب العلمية.
- الاستذكار للحافظ أبي عمر محمد بن عبد البر المالكي، إحياء التراث العربي.
- أشعة اللمعات للعلامة عبد الحق الدهلوي، نورية رضوية سكهة.
- أصول الدين للعلامة الدكتور عبد الواحد، مجلس نشریات اسلام.
- أصول السرخسي للعلامة شمس الدين أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، قديمي.
- أضواء البيان للعلامة محمد امين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، دار عالم القوائد.
- الاعتصام للعلامة أبي إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار المعرفة.
- إعلاء السنن للعلامة ظفر أحمد العثماني، إدارة القرآن.
- إعلام الموقعين للعلامة شمس الدين ابن القيم، دار الكتب العلمية ودار الجيل.
- اقتضاء الصراط المستقيم للعلامة ابن تيمية.
- إكفار الملحدين للحافظ أنور شاه الكشميري، إدارة القرآن.

ولیلته بقیام .

ومنہا : أن العامة یعتقدونها سنة من سنن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، فیکون فعلها سبباً لکذبهم علیہ صلی اللہ علیہ وسلم . قلت : بل کثیر من العوام یبلاد الروم یعتقدونها فرضاً ، وکثیر منهم ینتھرون الفرائض ، ولا ینتھرونها ، وهو المصیبة العظمی .

ومنہا : أن فعلها یغری قاصد وضع الأحادیث بالوضع والافتراء علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم .

ومنہا : أن الاشتغال بعد السور مما یخل بالخشوع والتدبر ، وهو مخالف للسنة .

ومنہا : أن فی صلوة الرغائب مخالفة السنة فی تعجیل الفجر .

ومنہا : أن سجديها مکروھتان ؛ إذ لم یشرع التقرب بسجدة منفردة بلارکوع غیر سجدة التلاوة عند أبی حنیفة ومالك ، وعند غیرهما غیرھا وغیر سجدة الشکر .

ومنہا : أن الصحابة والتابعین ومن بعدهم من الأئمة المجتہدین لم ینقل عنهم ہاتان الصلوتان ، فلو كانتا مشروعین لما فاتتا عن السلف ، وإنما حدثتا بعد الأربع مائة وليس لأحد أن یستدل علی شرعیتھما بما روى عنه علیہ السلام أنه قال : الصلوة خیر موضوع . فإن ذلك یختص بصلوة لا تخالف الشرع بوجه من الوجوه ، وقد صح النهی عن الصلوة فی الأوقات المکروھة .“

لہذا غور کرنا چاہیے کہ نفس ذکر مولود تو صرف مندوب و مستحسن ہے ، مگر نفل نماز اس سے اعلیٰ اور افضل ہے کہ عمدہ عبادت ، افضل القربات اور خیر موضوع ہے ، مگر اس کے باوجود اگر نوافل کے لئے دعوت و اہتمام ہو تو اسے بدعت لکھتے ہیں ، کیوں کہ نوافل کے لئے ایک دوسرے کو بلانا اور دعوت دینا مشروع نہیں ۔ یہاں ذکر مولود بھی اگرچہ مندوب ہے ، مگر اس کے لئے ایک دوسرے کو دعوت دینا اور اس کا اہتمام سلف سے کہیں ثابت نہیں ، لہذا یہ بدعت ہے ، البتہ وعظ و درس میں تداعی ثابت ہے ، کیوں کہ وہ فرض ہے ۔

نیز فرض نمازوں میں نماز کی طرف بلانا اور اس کی دعوت دینا ضروری ہے ، لیکن نص کے بغیر فرض میں بھی سورتوں کی تعیین بدعت ہے تو مولود میں بھی جو بینات فی نفسہ مباح تھیں ان تعیین بدعت ہوگی ، اگرچہ فی حد ذاتہ وہ امور

مباح و مستحب ہوں، مگر اس طرح کی تعیین کہ ان کے بغیر مولود نہیں ہوگا بدعت ہے جیسا کہ سورۃ اخلاص کی تعیین اور اس نماز میں وقت کی تعیین مکروہ ہے، لہذا ربیع الاول کی کوئی تاریخ التزاماً مقرر کرنا یہاں بھی مکروہ ہوگا۔

علیٰ بذاکوئی امر مکروہ جیسا کہ قدر حاجت سے زائد روشنی وغیرہ اور دیگر ممنوع امور کا اس مجلس میں ضم ہونا ممنوع ہے جیسا عوام کا اس نماز کو سنت سمجھنا کراہت کا باعث ہوا، ایسا ہی مولود کی مجلس کو ضروری جاننا کراہت کا موجب ہے۔

جس طرح اس نماز میں وضاع حدیث کی طرف سے نماز پر ابھارنا پایا جاتا ہے، اسی طرح مجلس مولود کی روایات کے واضعین کی طرف سے بھی اس فعل پر براہیجینیہ کرنا و ابھارنا موجود ہے۔

جیسا کہ سورتیں گننے کی وجہ سے اس نماز میں رفع خشوع پایا جاتا ہے اسی طرح مجلس مولود میں شب بیداری سے نماز فجر میں فیند اور سستی کی وجہ سے رفع خشوع کئی گنا زائد ہے۔

جس طرح اس نماز میں فجر کی نماز جلد ادا کرنے کی وجہ سے وقت کی سنت فوت ہو جاتی ہے تو اس مجلس کے اکثر حاضرین کی خود نماز فجر ہی فوت ہو جاتی ہے۔

جس طرح اس نماز میں خارج نماز سجدہ کرنے کی وجہ سے کراہت آتی ہے تو اس مجلس مولود میں غیر مشروع بساط، ممنوع لباس، روشنی کا اسراف وغیرہ امور کراہت موجود ہیں۔ دیگر امور جو اس مجلس میں زائد ہیں اور مولانا احمد علی صاحب کے فتویٰ سے معلوم ہوئے زائد رہے، جیسا کہ شارح منیہ نے سلف صالح میں اس نماز کا نہ ہونا کراہت کی علت قرار دیا ہے، حالانکہ ان قرون میں کثرت سے نقلی نمازیں پڑھتے تھے۔ ایسا ہی اس مجلس کی ہیبت کذاۓہ کا ان قرون میں نہ پایا جانا۔ اگرچہ نفس ذکر ولادت ان قرون میں تھا — باعث بدعت و کراہت ہے۔ لہذا اہل علم و فہم و دین غور سے ملاحظہ کریں کہ یہ مجلس مولود مرد و عورت اس نماز کے ساتھ بالکل مطابقت رکھتی ہے مع شیوہ زائد فی وجوہ المنع۔ لہذا کون عاقل اس کو مستحسن کہے گا؟ ہاں نفس ذکر ولادت مستحب ہے اور اس میں کلام نہیں۔ لہذا حاصل یہ ہوا کہ نفس ذکر مستحب اور اس کی قیود ممنوع ہیں اور مجموعہ مقید بھی ممنوع ہے۔ (۱)

مزید فرماتے ہیں: ”مطلق کو مقید کرنا بدعت ہے“ شارح منیہ نے بھی صلوٰۃ الرغائب میں اس کیجے کو مسلم رکھتے ہوئے اس سے صلوٰۃ الرغائب کا مکروہ و بدعت ہونا ثابت کیا۔ اس کے علاوہ درج ذیل احادیث و عبارات سے

حاشية الباعث الحديث للعلامة أحمد محمد الشاكر، دار التراث القاهرة.

حاشية العلامة قاسم بن قطلوبغا على المسامرة، دار الكتب العلمية.

الحاوي للفتاوى للعلامة جلال الدين السيوطي، المكتبة الرشيدية.

حجة الله البالغة للإمام شاه ولي الله الدهلوي، قديمي.

خاتمة الكلام.

خزائن السنن للعلامة سرفراز خان صفدر، مكتبة صفدرية.

الدر المنن للعلامة عبد الرحمن المباركفوري.

الدر المختار للعلامة علاء الدين محمد بن علي بن محمد الحصكفي، سعيد.

الدر المنثور للعلامة جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر.

دليل الطالب للعلامة صديق حسن خان.

رد المحتار للعلامة محمد أمين بن عمر ابن عابدين، سعيد.

رشيدية في علم المناظرة، عمر اكادمي گوجرانواله.

روضة الناظر وجنة المناظر للعلامة موفق الدين ابن قدامة، أحمد الباز مكة.

زاد المعاد للمحافظ أبي عبد الله شمس الدين ابن القيم، مؤسسة الرسالة.

زجر الناس عن أثر ابن عباس للعلامة عبد الحى الكهنوي، إدارة القرآن.

سبل السلام للعلامة محمد بن اسماعيل الصنعاني، دار الحديث القاهرة.

سبل الهندي والرشاد للعلامة محمد بن يوسف الصالحى الشامى، دار الكتب العلمية.

سل الحسام الهندي للعلامة محمد أمين ابن عابدين، سهيل اكيثمي.

سنن ابن ماجه للإمام محمد بن يزيد القزويني، قديمي.

سنن أبي داود للإمام سليمان بن أشعث السجستاني، إمدادية.

سنن الترمذى للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى، سعيد.

سنن دارقطنى للمحافظ أبي الحسن على بن عمر، دار الكتب العلمية.

صحيح لمسلم للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، قديمي.

سلوة الرسول، نعماني كتب خانة، اردو بازار، لاهور.

ظفر الأمانى للعلامة أبي الحسنات عبدالحى الكهنوى، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

عقد العجيد للإمام شاه ولي الله الدهلوى، قرآن متحل كراتشى.

العقيدة الإسلامية للعلامة عبدالرحمن حسن عبيكة، دار الفقه دمشق.

العقيدة الطحاوية للإمام أبى أحمد بن محمد بن سمنة الطحاوى

عمدة القارى للإمام بدر الدين محسود بن أحمد العيني، دار الكتب العلمية.

عون المعبود للعلامة شمس الحق عظيم آبادى، دار الفكر.

غنية الطالبين للشيخ عبدالقادر الجيلانى، قديمي.

سبب نعمان حاشية إمام نكلام للعلامة عبدالحى الكهنوى، إدارة القرآن.

الفتاوى البزازية للعلامة محمد بن محمد بن شهاب الكردى، رشيدية.

الفتاوى الحديثية للعلامة ابن حجر الهيتمى، قديمي.

فتاوى رضوية للعلامة أحمد رضا خان البرينوى، رضا فاؤنڈيشن لاهور

فتاوى سنارية

فتاوى شمس الحق عظيم آبادى علمى اكيڊمى فاؤنڈيشن كراچى

الفتاوى الكبرى للعلامة تقي الدين احمد ابن تيمية الحرانى، المكتبة التجارية مكة.

فتح البارى للحافظ ابن حجر العسقلانى، قديمي.

فتح القدير للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسى، مصطفى البابى الحلبي.

فتح المغيب للإمام الحافظ زين الدين العراقي، نزار مصطفى الباز.

فضل الخطاب للعلامة أبو عبد الله الكشميري، إدارة القرآن.

"ممنه" واستفقه للعلامة أبى بكر أحمد بن على الحطيب البغدادى، عباس أحمد الباز مكة.

فقه اللغة للعلامة أبى المنصور الثعالبي، سعيدية كتب خانة مردان.

فيص القدير للعلامة عبدالرؤف الحساوي، نزار مصطفى الباز.

قاعدة في الجرح والتعديل، دار الوعى الحلب.

الناموس الفقهي، إدارة القرآن كراتشي.

تجميع الأدلة للعلامة أبي السطر منصور بن محمد السعدي، دار الكتب العلمية.

قواعد الفقه للعلامة عيسى الإحسان، الشافعي، بيروت.

الفوائد في علوم الفقه للعلامة عطاء أحمد العثماني، إدارة القرآن.

القول السميع لحافظ محمد بن عبدالرحمن السحوي، مؤسسة الريان.

القول السمين في إحياء القراءات العشرتين.

كتاب الآثار لأبي يوسف للإمام أبي يوسف، دار الكتب العلمية.

كتاب الجرح والتعديل، دار الكتب العلمية.

كتاب الروح للعلامة شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم، مكتبة فاروقية بتمار.

كتاب القراءة للإمام البيهقي.

كشف اصطلاحات القرون للعلامة محمد أعني الشيباني.

الكلام المفيد للعلامة سرفراز خان صفدر، مكتبة صفدرية.

الكلمة العليا للعلامة أحمد رضا البريلوي.

كليات أبي الجلاء، دار الإشاعة العربية كوتته.

اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، المكتبة الغفورية كراتشي.

اللباب في علوم الكتاب لابن عادل الحنبلي، دار الكتب العلمية.

لسان العرب للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر.

لسان الميزان للحافظ ابن حجر العسقلاني.

مأثرت في السنة للعلامة عبد الحق الدهلوي، دار الإشاعة.

المبسوط للعلامة شمس الدين أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، المكتبة الغفارية، كوتته.

- مجمع بحار الأنوار للعلامة محمد طاهر القنبي مكتبة دار الايمان، المدينة المنورة
- مجمع الروايات للإمام علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الفكر.
- مجموع مباحث لطيفة للإمام أبي ر كريب محي الدين، دار الفكر
- مجموعة رسائل الكشميري للحفاظ أنور شاه الكشميري، إدارة القرآن.
- مجموعة رسائل ابن عابدين للعلامة محمد أمين بن عمر بن عابدين، سنهيل اكيدمي.
- مجموعة رسائل اللكهنوي للعلامة أبي الحسنات عبدالحق الكهنوي، إدارة القرآن.
- مجموعة الفتاوى للحفاظ أحمد بن عبيد الحليم أبي تيمية، مكتبة العبيكان.
- المحلى للعلامة أبي محمد علي بن أحمد ابن حرم الاندلسي، دار الكتب العلمية.
- مختصر قيام الليل للعلامة المروزي، عالم الكتب بيروت.
- مختصر انوار المسئلة، دار الكتب العلمية.
- مدارك التنزيل للعلامة عبد الله بن أحمد السبكي، قدس.
- الداخل للعلامة أبي عبد الله محمد بن محمد العبدوي المالكي المعروف بابن الحاج، اشاعة اكيدمي سوات
- المنهولة الكبرى لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي، دار صادر.
- مراقبة المفاتيح للعلامة علي بن سلطان القاري، رشيدية كوتة.
- مرعاة المفاتيح للعلامة عبيد الله حسن مباركفوري، مكتبة الرخس السلطانية سرغودها.
- المسألة لابن الهمام، دار الكتب العلمية.
- مسائل الرازي وأجوبتها، دفتر نشر كتاب طهران.
- المستدرک للحفاظ محمد بن عبد الله الحاكم، دار الكتب العلمية.
- المستشفى للإمام الغزالي، مطبعة محمد مصطفى مصر.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي.
- مسند الحسيني للإمام أبي بكر عبد الله بن الزبير الحسيني، المكتبة السلطانية، المدينة المنورة.

- مشكوة المصاييح للتبليغ أبي عبد الله ولي الدين الحطيب، قديمي.
- متنبي بن أبي شيبه للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبه، دار الكتب العلمية.
- المطول للعلامة سعد الدين التفتازاني، مطبع عملي نور كشور، كهنو.
- معارف السنن للعلامة يوسف الجوزي، سعيد.
- معالي التنزيل للعلامة محمد حسين بن مسعود البغدادي.
- معرفة السنن للإمام الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية.
- معرفة علوم الحديث للعلامة أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- المعنى للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، دار الفكر.
- مستدرجات في غريب القرآن للعلامة حسين بن محمد الأصبهاني.
- مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- مقدمة إغلا، السلطان لطف أحمد العثماني، إدارة القرآن كراتشي.
- مفتاح السنة النبوية للعلامة تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، المكتبة السلفية، لاهور.
- منهاج ذوي النظر للعلامة محمد بن عبد الله، مصطفى البابي الحلبي مصر.
- الموافقات للشافعي، مطبع محمد علي صبيح الأزهر، دار الكتب العلمية.
- المواهب اللدنية للعلامة أحمد بن محمد القسطلاني، دار الكتب العلمية.
- الموضوعات للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، دار الكتب العلمية.
- الموضوعات للجوز جاني.
- مؤلف الإمام مالك للإمام دار الهجرة مالك بن أنس، مير محمد.
- مؤلف الإمام محمد للإمام محمد بن حسين الشيباني، نور محمد.
- المباني، سعيد.
- ميزان الاعتدال للحافظ محمد بن أحمد الذهبي، عيسى البابي الحلبي مصر.

، ميزان العقائد للحافظ شاه عبدالعزیز الدہلوی، المصباح.

المیزان الکبری للعلامة عبدالوہاب الشعرانی، مصطفى البابی الحلبي مصر.

مہاشی صلی اللہ علیہ وسلم للعلامة أشرف علی التہانوی،

انامی فی شرح الحسامی للعلامة عبدالحق، قدیس.

انبراس للعلامة عبدالعزیز الفرہاروی.

نخبة الفکر للحافظ ابن حجر العسقلانی، ذوقی کتب خانہ ملتان، دارالحديث ملتان.

نزل الأبرار فی فقہ النبی المختلو، جمیعت أهل سنت لاہور.

نصب الرایة للإمام الحافظ جمال الدین عبد اللہ بن یوسف انریلی، حقانیة.

نطق الید للعلامة أحمد رضا الیربوری، من الفتاوی الرضویة

نور الأنوار للعلامة أحمد بن أبي سعید بن دبدبہ، سعید.

نیل الأوطار للعلامة محمد بن علی الشوکری، عباس أحمد الباز مکة.

وفیات الأعیان للعلامة أبي العباس شمس الدین أحمد بن محمد بن أبي بکر بن خلکان، مشورات

الشریف الرخی

الہدی انساری للحافظ ابن حجر العسقلانی، قدیس.

الہدایة للعلامة علی بن أبي بکر المرغینانی، مکتبہ شركة علمية.

ہدیه المہدی، جمیعت أهل سنت لاہور.

☆.....☆.....☆

يُحْفَ الْمُتَخَصِّصِ

{ فقہ حنفی، مذاہب ثلاثہ کی فقہی کتب اور ان کے مؤلفین اور فتویٰ نویسی و
مقالہ نویسی کے متعلق چند اہم و مفیدبحاث پر مشتمل ایک عمدہ کتاب }

تقریظ

مفتی عبدالباری صاحب
استاد و مفتی جامعہ فاروقیہ کراچی

مفتی عبدالمنان صاحب
نائب مفتی جامعہ دارالعلوم کراچی

تالیف
مفتی ضیاء الرحمن
استاد جامعہ عمر کراچی گڈاپ

مکتبہ عمر فاروق

4/491 مشاہد فیض ل کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

آیات احادیث پر مکمل انطباق اور ترجیح تحقیق کے ساتھ پہلی بار

خطبات حکیم الاسلام

۲۰ جلد مکمل سیٹ

حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب کے ایمان، فروغ خطبات، مجموعہ سیرت میں نئی نئی کشفات شعول سے تحقیق اسلام کی تعلیمات کو
یکساں اسلوب میں پیش کیا گیا ہے جس کا مطالعہ قلب و نظر و باطن اور فکر و روح کو سیرت لازمی بخشتا ہے

ترجمہ
حکیم و سادہ قاری محمد طیب صاحب
سیرت
مولانا محمد اویس مویشی پوری صاحب

ترجمہ و تصنیف

مولانا راشد محمود راجہ صاحب
مفت محمد رفیع احمد صاحب دہلوی

مولانا ساجد محمود صاحب
مفت محمد رفیع احمد صاحب دہلوی

مولانا محمد اصغر صاحب
مفت محمد رفیع احمد صاحب دہلوی

ترجمہ و تصنیف
ابن اسحاق عباسی

مکتبہ عبد العزیز فاروق

تحفة المناظر



مکتبہ عبد العزیز فاہرہ

4/491 شاہ قیصر لکھنؤ کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0134-3432345

www.zeen.com